

بداية الحجة

أول مناسبات شهر رمضان المبارك

مؤلف: العلامة الإسلامية



ترجمة وتعليق: العلامة الإسلامية
مؤلف: العلامة الإسلامية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بداية الحكمة

[همراه با مصطلحات فارسی و انگلیسی]



علامه سید محمد حسین طباطبائی

مترجمین:

استاد محسن غرویانی، محمدرضا طالبیان

جمع‌داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره اموال: ۵۸۳۵۲

عنوان و نام پدیدآور	طباطبایی، محمد حسین، ۱۲۸۱-۱۳۶۰
مشخصات نشر	بداية الحکمة [همراه با مصطلحات فارسی و انگلیسی] / مؤلف محمد حسین طباطبایی؛ مترجمین محسن غرویانی، محمدرضا طالبیان. قم: دارالفکر، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	۳۹۷ ص.
شابک	978-964-6012-68-X
وضعیت فهرست‌نویسی	فهرست
یادداشت	چاپ دوم.
موضوع	فلسفه اسلامی.
شناسه اخذ وجه	طباطبایی، محمدرضا، مترجم.
رده‌بندی کنگره	۱۳۸۶ ب ۴ / BBR ۱۳۹۲
رده‌بندی دیوئی	۱۸۹/۱
شماره کتابخانه ملی	۱۰۳۳۰۱۸



انتهایات دارالفکر

مؤلفین: مرحوم حضرت عطاء الاسلام والمسلمین
آقای حاج سید هوشنگ محمد نوری (ناشر)

مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

بداية الحکمة

مؤلف: علامه سید محمد حسین طباطبایی
مترجمین: استاد محسن غرویانی، محمدرضا طالبیان
چاپ: قدس، قم، ۷۷۳۱۳۵۶
نوبت چاپ: دوم، تابستان ۱۳۸۶
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
قیمت: ۳۲۵۰ تومان

شابک: 978-964-6012-68-X / 978-964-6012-68-X

انتهایات دارالفکر:

◀ قم، خیابان صفائییه، جنب مدرسه امیرالمؤمنین (ع)، پلاک ۶۳۶
تلفن: ۷۷۴۲۵۴۴ - ۷۷۳۳۶۱۵ - فاکس: ۷۷۳۸۸۱۴
◀ تهران - خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهیدای ژاندارمری
روبروی اداره پست، پلاک ۲۳۸ - تلفن ۶۶۴۰۸۹۲۷ - ۶۶۴۰۹۳۵۲

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

باستفساری

مطلع

روزی استاد بزرگوارم، فقیه و حکیم محمدانی، حضرت آیه‌الله جوادی آملی [دام
عزه‌العالی] به اینجانب فرمودند: «کسی که فلسفه نخواند، محال است که کفایه مرحوم
آخوند را بفهمد». این سخن حکیمانه حضرت استاد [دام‌الله] حاکی از اهمیت و نقش
زیربنایی فلسفه در فهم و درک مطالب اصولی است. فقیه و اصولی بزرگ، شیخ اعظم
انصاری [قدس سره الشریف] نیز در لایله‌ای مباحث اصولی خود در کتاب «مسائل» و در
مطایر بحثهای فقهی خود در کتاب «مکاسب» به مباحث فلسفی‌ای همچون بحث
«جوهر و عرض»، «علیت تامه و ناقصه»، «هلت حقیقی و اعدادی»، «مقتضی، شرط،
عدم‌المانع»، «قوه و فعل» و برخی مباحث دیگر پرداخته و از آنها در تبیین و تحلیل
مسائل اصولی و فقهی استفاده کرده است. کتاب هدیم النظیر «نهاية الدراية» در شرح
کفایة الأصول که به خامه فقیه و اصولی کم نظیر آیه‌الله غروی اصفهانی معروف به
کمپانی (ره) نوشته شده، بخوبی حضور و راهیابی دقایق عقلی و فلسفی در رگه‌های
مباحث عمیق فقهی و اصولی را نشان می‌دهد. و از همه بالاتر و مهمتر، شیوه درس و
بحث و سلوک علمی آیه‌الله العظمی امام خمینی (ره) در جمع بین فلسفه و عرفان با

فقه و اصول است که برای همه ما الگو و اسوه بشمار می رود. امید است خداوند توفیق پیمودن راه و مشی ایشان را به ما عنایت فرماید.

کتاب حاضر متن مصحح «بداية الحکمة» اثر علامه سید محمد حسین طباطبایی (ره) است که به یاری و مساعدت فاضل ارجمند جناب حجة الاسلام آقای سید محمد رضا طالبیان به فارسی ترجمه و تبیین شده و برای مزید فائده، مصطلحات فلسفی انگلیسی - فارسی نیز در پایان کتاب آورده شده است. امید که مورد استفاده دانشجویان و طلاب عزیز واقع شود.

مصلحی تو، ای تو سلطان سخن
دست گیر و جرم ما را در گذار

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن
ای خدای پاک و بی انتهاز و یار



والحمد لله

حوزه علمیه قم

مرکز تحقیقات علوم اسلامی

محسن غرویانی - تابستان ۱۳۸۵

فهرست مطالب

۱۱ مقدمه
۱۱ در تعریف این فن و موضوع و غایت آن

مرحله اول: «در کلیات مباحث وجود»

۱۵ فصل ۱: در بداهت مفهوم وجود
۱۷ فصل ۲: در اینکه مفهوم وجود، مشترک معنوی است
۱۹ فصل ۳: در اینکه وجود زائد و عارض بر ماهیت است
۲۱ فصل ۴: در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت
۲۷ فصل ۵: در اینکه وجود حقیقت واحد تشکیکی است
۳۵ فصل ۶: در آنچه که وجود با آن، تخصص پیدا می‌کند
۳۹ فصل ۷: در احکام سلب و وجود تشکیکی
۴۳ فصل ۸: در معنای نفس الامر
۴۷ فصل ۹: شیهت ماقا با وجود است و عدم، هیچ شیهتی ندارد
۴۹ فصل ۱۰: در اینکه تمایز و علیت در عدم نیست
۵۱ فصل ۱۱: در اینکه از معدوم مطلق خبر نمی‌توان داد
۵۳ فصل ۱۲: در امتناع احاده عین معدوم

مرحله دوم: در انقسام وجود به خارجی و ذهنی

۶۳ فصل ۱: منعم
----	-------------------

مرحله سوم: در انقسام وجود به فی نفسه و فی غیره، و...

۸۵ فصل ۱: وجود فی نفسه و وجود فی غیره
۸۷ فصل ۲: کیفیت اختلاف وجود رابط و وجود مستقل
۸۹ فصل ۳: قسمی از وجود فی نفسه، لغیره است و قسمی از آن لنفسه می‌باشد

مرحله چهارم : در مواد سه گانه : وجوب و امکان و امتناع

- فصل ۱: در تعریف مواد ثلاث و منحصر بودن مواد در این سه ۹۳
- فصل ۲: انقسام هر یک از مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس ۹۵
- فصل ۳: ماهیت واجب، همان وجودش است ۹۹
- فصل ۴: واجب الوجود بالذات، از تمامی جهات واجب الوجود است ۱۰۱
- فصل ۵: در اینکه شیء تا به حد وجوب نرسد، موجود نمی شود ۱۰۱
- فصل ۶: در معانی امکان ۱۰۵
- فصل ۷: در اینکه امکان، اعتبار عقلی است و لازمه ماهیت است ۱۰۹
- فصل ۸: در باب نیازی ممکن به علت و اینکه علت احتیاجش به علت، چیست؟ ۱۱۱
- فصل ۹: ممکن همانطور که در حدوثش، محتاج علت است، در بقايش نیز محتاج است ۱۱۵

مرحله پنجم: در ماهیت و احکام آن

- فصل ۱: ماهیت از حیث ذاتش، چیزی جز خودش نیست ۱۲۱
- فصل ۲: در اعتبارات ماهیت و مسائلی که به آنها ملحق می شود ۱۲۳
- فصل ۳: در معنای ذاتی و عرضی ۱۲۷
- فصل ۴: درباره جنس و فعل و نوع و برخی ملحقیات آنها ۱۲۹
- فصل ۵: در بعضی احکام فصل ۱۳۳
- فصل ۶: در نوع و بعضی احکام آن ۱۳۵
- فصل ۷: در کلی و جزئی و نحوه وجود آنها ۱۳۹
- فصل ۸: در تمیز و تشخیص ماهیات ۱۳۹

مرحله ششم: در مقولات عشر که همان اجناس عالیهای هستند...

- فصل ۱: در تعریف جوهر و عرض و تعلل مقولات ۱۴۵
- فصل ۲: در انقسام جوهر ۱۴۷
- فصل ۳: در جسم ۱۴۹
- فصل ۴: در اثبات ماده اولی و صورت جسم ۱۵۵
- فصل ۵: در اثبات صور نوعیه ۱۵۵
- فصل ۶: در تلازم ماده و صورت ۱۵۷
- فصل ۷: در اینکه هر یک از ماده و صورت به یکدیگر احتیاج دارند ۱۵۹



فصل ۸: نفس و عقل موجودند	۱۶۳
فصل ۹: در کم و انقسامات و خواص آن	۱۶۵
فصل ۱۰: در کیفیت	۱۶۹
فصل ۱۱: در مقولات نسبی	۱۷۱

مرحله هفتم: در علت و معلول

فصل ۱: در اثبات علت و معلولیت و اینکه ایندو در وجودند	۱۷۷
فصل ۲: در انقسامات علت	۱۷۹
فصل ۳: در وجوب وجود معلول به هنگام وجود علت تافه، و	۱۸۳
فصل ۴: [قاعده الواحد]	۱۸۵
فصل ۵: در محال بودن دور و تسلسل در علل	۱۸۷
فصل ۶: [علت فاعلی و اقسام آن]	۱۹۱
فصل ۷: در علت غایی	۱۹۵
فصل ۸: اثبات غایت در افعالی که لعب یا جزاف یا باطل شمرده می‌شوند و	۱۹۷
فصل ۹: نفی اعتقاد به اتفاق	۲۰۱
فصل ۱۰: در علت صوری و مادی	۲۰۵
فصل ۱۱: علت جسمانی	۲۰۹

مرحله هشتم: تقسیم موجود به واحد و کثیر

فصل ۱: در معنای واحد و کثیر	۲۱۱
فصل ۲: اقسام واحد	۲۱۵
فصل ۳: «هویت» به معنای حمل	۲۱۹
فصل ۴: تقسیمات حمل شایع	۲۲۱
فصل ۵: غیریت و تقابل	۲۲۵
فصل ۶: تقابل تضایف	۲۲۷
فصل ۷: تقابل تضاد	۲۲۷
فصل ۸: تقابل عدم و ملکه	۲۳۱
فصل ۹: تقابل تناقض	۲۳۱
فصل ۱۰: تقابل واحد و کثیر	۲۳۵

مرحله نهم : سبق و لحوق و قدم و حدوث

فصل ۱: در معنای سبق و لحوق و اقسام آنندو	۲۳۹
فصل ۲: ملاک سبق در اقسام آن	۲۴۲
فصل ۳: قدم و حدوث و اقسام آنندو	۲۴۵

مرحله دهم : در قوّه و فعل

مقدمه	۲۵۱
فصل ۱: هر حادث زمانی، مسبوق به قوّه وجود است	۲۵۱
فصل ۲: تقسیم تغیر	۲۵۷
فصل ۳: تعریف حرکت	۲۵۷
فصل ۴: تقسیم حرکت به «توسطیه» و «قطعیّه»	۲۵۹
فصل ۵: مبدأ و مقصد حرکت	۲۶۱
فصل ۶: موضوع حرکت و آن [شیء] متحرکی است که به حرکت متصف می شود	۲۶۳
فصل ۷: فاعل حرکت که همان متحرک است	۲۶۵
فصل ۸: ارتباط متغیر با ثابت	۲۶۷
فصل ۹: مسافتی که متحرک با حرکت آن را می پیماید	۲۶۷
فصل ۱۰: مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود	۲۶۹
فصل ۱۱: ادامه مطلبی که در فصل سابق بیان شد	۲۷۳
فصل ۱۲: موضوع حرکت جوهری و فاعل آن	۲۷۷
فصل ۱۳: زمان	۲۸۱
فصل ۱۴: سرعت و کندی	۲۸۵
فصل ۱۵: سکون	۲۸۷
فصل ۱۶: تقسیمات حرکت	۲۸۹

مرحله یازدهم : علم و عالم و معلوم

فصل ۱: تعریف علم و اولین تقسیم آن	۲۹۵
فصل ۲: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی	۳۰۱

فصل ۳: تقسیم دیگر علم به کلی و جزئی	۳۰۷
فصل ۴: انواع تعقل	۳۰۹
فصل ۵: مراتب عقل	۳۰۹
فصل ۶: افزایه کننده صورتهای علمی	۳۱۱
فصل ۷: تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق	۳۱۳
فصل ۸: تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری	۳۱۷
فصل ۹: تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری	۳۲۵
فصل ۱۰: (پارهای) احکام پراکنده	۳۲۹
فصل ۱۱: هر مجردی عاقل است	۳۳۱
فصل ۱۲: علم حضوری و عدم اختصاص آن به علم شیء به خود	۳۳۳

مرحله نوازدهم: امور مربوط به واجب متعال: اثبات ذات، صفات و افعال

فصل ۱: اثبات ذات خداوند متعال	۳۳۵
فصل ۲: اثبات توحید واجب متعال	۳۳۷
فصل ۳: واجب - تعالی - مبدأ فیض هر وجود و [هر] کمال وجودی است	۳۴۱
فصل ۴: صفات واجب الوجود - تعالی - و معنای انصاف او به صفات	۳۴۵
فصل ۵: علم واجب تعالی	۳۵۳
فصل ۶: قدرت واجب - تعالی -	۳۶۱
فصل ۷: حیات واجب - تعالی -	۳۶۷
فصل ۸: اراده و کلام واجب - تعالی -	۳۶۹
فصل ۹: فعل واجب - تعالی - و تقسیمات آن	۳۷۱
فصل ۱۰: عقل مجرد و کیفیت حصول کثرت در آن - به فرض وجود کثرت در آن -	۳۷۳
فصل ۱۱: عقول طولی و لولین چیزی که لا آنها صادر می شود	۳۷۷
فصل ۱۲: عقول عرضی	۳۷۹
فصل ۱۳: مثال	۳۸۵
فصل ۱۴: عالم مادی	۳۸۵
فهرست مصطلحات فارسی - انگلیسی	۳۸۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

في تعريف هذا الفن و موضوعه و غايته

الحمد لله، و له الشَّناء بِحقيقته، وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ حَبِيبِ
خَلْقَتِهِ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ عِثْرَتِهِ،
الحكمة الإلهية علمٌ يُبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود؛ و
موضوعها الذي يُبحث فيه عن أعراضه الداتية، هو الموجود؛ بما هو موجود؛ و
غايته معرفة الموجودات على وجه كلي، و تمييزها مما ليس بموجود حقيقي.
توضيح ذلك: أن الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة و واقعية، و أن هناك
حقيقة و واقعية وراء نفسه، و أن له أن يصيبتها، فلا يطلُب شيئاً من الأشياء و لا
يقصده إلا من جهة أنه هو ذلك الشيء في الواقع، و لا يهرب من شيء و لا يتدفع
عنه إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة؛
فالطفل الذي يطلُب الصَّرع مثلاً، إنما يطلُب ما هو بحسب الواقع لَبَنٌ، لا ما هو
بحسب التوهم و الحساب كذلك؛

مقدمه

در تعریف این فن و موضوع و غایت آن

حکمت الهی علمی است که در آن از احوال موجود بماهو موجود بحث می‌شود.^۱ و موضوع حکمت که در این علم از اعراض ذاتیه‌اش بحث می‌گردد، «موجود بماهو موجود» است، و غایت حکمت، شناخت موجودات بحکومت کلی و تمییز آنها از غیر موجود حقیقی است.

توصیح مطلب این است که انسان وجداناً و از درون خود می‌یابد که خودش حقیقت و واقعیتی دارد، و نیز می‌یابد که غیر از خودش، حقیقت و واقعیت دیگری نیز هست و می‌یابد که انسان می‌تواند با آن واقعیت بیرونی برخورد کند، و لذا آدمی در طلب چیزی بر نمی‌آید و آن را قصد نمی‌کند مگر از آن جهت که آن چیز، واقعاً همان چیز است، و از چیزی نمی‌گریزد و از آن فرار نمی‌کند مگر از آن جهت که آن چیز، در حقیقت همان چیز است، و لذا کودکی که - مثلاً - پستان مادر را می‌طلبد، در طلب چیزی است که واقعاً شیر است، نه چیزی که به حساب توهم و پندار، شیر است!

۱ تمپستوس فلسفه را به عنوان تشبیه به خدایان در حد توانایی انسان تعریف می‌کرد. تاریخ فلسفه

کاپلستون، ج ۱، قسمت دوم، ص ۵۸۹ (ع)



والإنسان الذي يَهْرُبُ من سَبْحِ، إنما يَهْرُبُ ممَّا هو بحسب الحقيقة سَبْحُ لا بحسب التوهُم والخرَافَةِ؛

لكنَّهُ رُبَّمَا أخطأ في نظريه، فَرَأَى ما ليس بحق حقاً واقعاً في الخارج، كالبَحْثِ والغُولِ، أو اعتقدَ ما هو حقُّ واقعٌ في الخارجِ باطلاً خرافياً كالنفسِ المجردةِ والعقلِ المجردِ؛ فَمَسَّتِ الحاجةُ، بآدَةٍ بَذَمَ إلى معرفةِ أحوالِ الموجودِ، بما هو موجودٌ، الخاصَّةُ به؛ لِتُمَيِّزَ بها ما هو موجودٌ في الواقعِ ممَّا ليس كذلك والعلمُ الباحثُ عنها هو الحكمةُ الإلهيَّةُ.

فالحكمةُ الإلهيَّةُ هي العلمُ الباحثُ عن أحوالِ الموجودِ، بما هو موجودٌ؛ و يُسَمَّى أيضاً الفلسفةَ الأولى، والعلمُ الأعْلَمُ. وموضوعُهُ: الموجودُ بما هو موجودٌ. وغايتهُ: تَمَيِّزُ الموجوداتِ الحقيقيَّةِ من غيرِها، ومعرفةُ العللِ العاليَةِ للوجودِ، وبالأخصَّ العلَّةَ الأولى الَّتِي إليها تَنْتَهِي سلسلَةُ الموجوداتِ، وأسمائِهِ الحسنَى، وصفاتِهِ العُلَيَا، وهو اللهُ عَزَّ اشْمُهُ.



و یا اتسانی که از درنده‌ای می‌گریزد، از چیزی فرار می‌کند که واقعاً درنده است نه اینکه به حساب توهم و خرافه، درنده باشد!

اما این انسان چه بسا در نظر خودش محطا کند و در نتیجه، چیزی را که حقیقت ندارد، حقّ واقعی و حق در خارج بشمارد مانند بخت (شانس) و عول! و برعکس چیزی را که حقّ واقعی و در خارج است، باطل و خرافی بشمارد مثل نفیس مجرّد و عقل مجرّد! و لذا پیش از هر چیز، نیاز احساس شد که احوال موجود بماهو موجود - یعنی احوالی که خاصّ آن است - شناخته شود تا وسیله آن احوال، آنچه واقعاً موجود است، از آنچه موجود نیست، تمیز داده شود. و علمی که از این احوال بحث می‌کند، حکمت الهی است.

پس حکمت الهی علمی است که از احوال «موجود بماهو موجود» بحث می‌کند. و این علم، فلسفه اولی و علم اعلی ^۱ نیز نامیده می‌گردد. و موضوع آن «موجود بماهو موجود» است. و غایت آن عبارتست از: تمییز موجودات حقیقی از غیر آنها، و شناخت علیّ عالیّه وجود و بویژه شناخت علیّ ^۲ ^۳ ^۴ ^۵ ^۶ ^۷ ^۸ ^۹ ^{۱۰} ^{۱۱} ^{۱۲} ^{۱۳} ^{۱۴} ^{۱۵} ^{۱۶} ^{۱۷} ^{۱۸} ^{۱۹} ^{۲۰} ^{۲۱} ^{۲۲} ^{۲۳} ^{۲۴} ^{۲۵} ^{۲۶} ^{۲۷} ^{۲۸} ^{۲۹} ^{۳۰} ^{۳۱} ^{۳۲} ^{۳۳} ^{۳۴} ^{۳۵} ^{۳۶} ^{۳۷} ^{۳۸} ^{۳۹} ^{۴۰} ^{۴۱} ^{۴۲} ^{۴۳} ^{۴۴} ^{۴۵} ^{۴۶} ^{۴۷} ^{۴۸} ^{۴۹} ^{۵۰} ^{۵۱} ^{۵۲} ^{۵۳} ^{۵۴} ^{۵۵} ^{۵۶} ^{۵۷} ^{۵۸} ^{۵۹} ^{۶۰} ^{۶۱} ^{۶۲} ^{۶۳} ^{۶۴} ^{۶۵} ^{۶۶} ^{۶۷} ^{۶۸} ^{۶۹} ^{۷۰} ^{۷۱} ^{۷۲} ^{۷۳} ^{۷۴} ^{۷۵} ^{۷۶} ^{۷۷} ^{۷۸} ^{۷۹} ^{۸۰} ^{۸۱} ^{۸۲} ^{۸۳} ^{۸۴} ^{۸۵} ^{۸۶} ^{۸۷} ^{۸۸} ^{۸۹} ^{۹۰} ^{۹۱} ^{۹۲} ^{۹۳} ^{۹۴} ^{۹۵} ^{۹۶} ^{۹۷} ^{۹۸} ^{۹۹} ^{۱۰۰} ^{۱۰۱} ^{۱۰۲} ^{۱۰۳} ^{۱۰۴} ^{۱۰۵} ^{۱۰۶} ^{۱۰۷} ^{۱۰۸} ^{۱۰۹} ^{۱۱۰} ^{۱۱۱} ^{۱۱۲} ^{۱۱۳} ^{۱۱۴} ^{۱۱۵} ^{۱۱۶} ^{۱۱۷} ^{۱۱۸} ^{۱۱۹} ^{۱۲۰} ^{۱۲۱} ^{۱۲۲} ^{۱۲۳} ^{۱۲۴} ^{۱۲۵} ^{۱۲۶} ^{۱۲۷} ^{۱۲۸} ^{۱۲۹} ^{۱۳۰} ^{۱۳۱} ^{۱۳۲} ^{۱۳۳} ^{۱۳۴} ^{۱۳۵} ^{۱۳۶} ^{۱۳۷} ^{۱۳۸} ^{۱۳۹} ^{۱۴۰} ^{۱۴۱} ^{۱۴۲} ^{۱۴۳} ^{۱۴۴} ^{۱۴۵} ^{۱۴۶} ^{۱۴۷} ^{۱۴۸} ^{۱۴۹} ^{۱۵۰} ^{۱۵۱} ^{۱۵۲} ^{۱۵۳} ^{۱۵۴} ^{۱۵۵} ^{۱۵۶} ^{۱۵۷} ^{۱۵۸} ^{۱۵۹} ^{۱۶۰} ^{۱۶۱} ^{۱۶۲} ^{۱۶۳} ^{۱۶۴} ^{۱۶۵} ^{۱۶۶} ^{۱۶۷} ^{۱۶۸} ^{۱۶۹} ^{۱۷۰} ^{۱۷۱} ^{۱۷۲} ^{۱۷۳} ^{۱۷۴} ^{۱۷۵} ^{۱۷۶} ^{۱۷۷} ^{۱۷۸} ^{۱۷۹} ^{۱۸۰} ^{۱۸۱} ^{۱۸۲} ^{۱۸۳} ^{۱۸۴} ^{۱۸۵} ^{۱۸۶} ^{۱۸۷} ^{۱۸۸} ^{۱۸۹} ^{۱۹۰} ^{۱۹۱} ^{۱۹۲} ^{۱۹۳} ^{۱۹۴} ^{۱۹۵} ^{۱۹۶} ^{۱۹۷} ^{۱۹۸} ^{۱۹۹} ^{۲۰۰} ^{۲۰۱} ^{۲۰۲} ^{۲۰۳} ^{۲۰۴} ^{۲۰۵} ^{۲۰۶} ^{۲۰۷} ^{۲۰۸} ^{۲۰۹} ^{۲۱۰} ^{۲۱۱} ^{۲۱۲} ^{۲۱۳} ^{۲۱۴} ^{۲۱۵} ^{۲۱۶} ^{۲۱۷} ^{۲۱۸} ^{۲۱۹} ^{۲۲۰} ^{۲۲۱} ^{۲۲۲} ^{۲۲۳} ^{۲۲۴} ^{۲۲۵} ^{۲۲۶} ^{۲۲۷} ^{۲۲۸} ^{۲۲۹} ^{۲۳۰} ^{۲۳۱} ^{۲۳۲} ^{۲۳۳} ^{۲۳۴} ^{۲۳۵} ^{۲۳۶} ^{۲۳۷} ^{۲۳۸} ^{۲۳۹} ^{۲۴۰} ^{۲۴۱} ^{۲۴۲} ^{۲۴۳} ^{۲۴۴} ^{۲۴۵} ^{۲۴۶} ^{۲۴۷} ^{۲۴۸} ^{۲۴۹} ^{۲۵۰} ^{۲۵۱} ^{۲۵۲} ^{۲۵۳} ^{۲۵۴} ^{۲۵۵} ^{۲۵۶} ^{۲۵۷} ^{۲۵۸} ^{۲۵۹} ^{۲۶۰} ^{۲۶۱} ^{۲۶۲} ^{۲۶۳} ^{۲۶۴} ^{۲۶۵} ^{۲۶۶} ^{۲۶۷} ^{۲۶۸} ^{۲۶۹} ^{۲۷۰} ^{۲۷۱} ^{۲۷۲} ^{۲۷۳} ^{۲۷۴} ^{۲۷۵} ^{۲۷۶} ^{۲۷۷} ^{۲۷۸} ^{۲۷۹} ^{۲۸۰} ^{۲۸۱} ^{۲۸۲} ^{۲۸۳} ^{۲۸۴} ^{۲۸۵} ^{۲۸۶} ^{۲۸۷} ^{۲۸۸} ^{۲۸۹} ^{۲۹۰} ^{۲۹۱} ^{۲۹۲} ^{۲۹۳} ^{۲۹۴} ^{۲۹۵} ^{۲۹۶} ^{۲۹۷} ^{۲۹۸} ^{۲۹۹} ^{۳۰۰} ^{۳۰۱} ^{۳۰۲} ^{۳۰۳} ^{۳۰۴} ^{۳۰۵} ^{۳۰۶} ^{۳۰۷} ^{۳۰۸} ^{۳۰۹} ^{۳۱۰} ^{۳۱۱} ^{۳۱۲} ^{۳۱۳} ^{۳۱۴} ^{۳۱۵} ^{۳۱۶} ^{۳۱۷} ^{۳۱۸} ^{۳۱۹} ^{۳۲۰} ^{۳۲۱} ^{۳۲۲} ^{۳۲۳} ^{۳۲۴} ^{۳۲۵} ^{۳۲۶} ^{۳۲۷} ^{۳۲۸} ^{۳۲۹} ^{۳۳۰} ^{۳۳۱} ^{۳۳۲} ^{۳۳۳} ^{۳۳۴} ^{۳۳۵} ^{۳۳۶} ^{۳۳۷} ^{۳۳۸} ^{۳۳۹} ^{۳۴۰} ^{۳۴۱} ^{۳۴۲} ^{۳۴۳} ^{۳۴۴} ^{۳۴۵} ^{۳۴۶} ^{۳۴۷} ^{۳۴۸} ^{۳۴۹} ^{۳۵۰} ^{۳۵۱} ^{۳۵۲} ^{۳۵۳} ^{۳۵۴} ^{۳۵۵} ^{۳۵۶} ^{۳۵۷} ^{۳۵۸} ^{۳۵۹} ^{۳۶۰} ^{۳۶۱} ^{۳۶۲} ^{۳۶۳} ^{۳۶۴} ^{۳۶۵} ^{۳۶۶} ^{۳۶۷} ^{۳۶۸} ^{۳۶۹} ^{۳۷۰} ^{۳۷۱} ^{۳۷۲} ^{۳۷۳} ^{۳۷۴} ^{۳۷۵} ^{۳۷۶} ^{۳۷۷} ^{۳۷۸} ^{۳۷۹} ^{۳۸۰} ^{۳۸۱} ^{۳۸۲} ^{۳۸۳} ^{۳۸۴} ^{۳۸۵} ^{۳۸۶} ^{۳۸۷} ^{۳۸۸} ^{۳۸۹} ^{۳۹۰} ^{۳۹۱} ^{۳۹۲} ^{۳۹۳} ^{۳۹۴} ^{۳۹۵} ^{۳۹۶} ^{۳۹۷} ^{۳۹۸} ^{۳۹۹} ^{۴۰۰} ^{۴۰۱} ^{۴۰۲} ^{۴۰۳} ^{۴۰۴} ^{۴۰۵} ^{۴۰۶} ^{۴۰۷} ^{۴۰۸} ^{۴۰۹} ^{۴۱۰} ^{۴۱۱} ^{۴۱۲} ^{۴۱۳} ^{۴۱۴} ^{۴۱۵} ^{۴۱۶} ^{۴۱۷} ^{۴۱۸} ^{۴۱۹} ^{۴۲۰} ^{۴۲۱} ^{۴۲۲} ^{۴۲۳} ^{۴۲۴} ^{۴۲۵} ^{۴۲۶} ^{۴۲۷} ^{۴۲۸} ^{۴۲۹} ^{۴۳۰} ^{۴۳۱} ^{۴۳۲} ^{۴۳۳} ^{۴۳۴} ^{۴۳۵} ^{۴۳۶} ^{۴۳۷} ^{۴۳۸} ^{۴۳۹} ^{۴۴۰} ^{۴۴۱} ^{۴۴۲} ^{۴۴۳} ^{۴۴۴} ^{۴۴۵} ^{۴۴۶} ^{۴۴۷} ^{۴۴۸} ^{۴۴۹} ^{۴۵۰} ^{۴۵۱} ^{۴۵۲} ^{۴۵۳} ^{۴۵۴} ^{۴۵۵} ^{۴۵۶} ^{۴۵۷} ^{۴۵۸} ^{۴۵۹} ^{۴۶۰} ^{۴۶۱} ^{۴۶۲} ^{۴۶۳} ^{۴۶۴} ^{۴۶۵} ^{۴۶۶} ^{۴۶۷} ^{۴۶۸} ^{۴۶۹} ^{۴۷۰} ^{۴۷۱} ^{۴۷۲} ^{۴۷۳} ^{۴۷۴} ^{۴۷۵} ^{۴۷۶} ^{۴۷۷} ^{۴۷۸} ^{۴۷۹} ^{۴۸۰} ^{۴۸۱} ^{۴۸۲} ^{۴۸۳} ^{۴۸۴} ^{۴۸۵} ^{۴۸۶} ^{۴۸۷} ^{۴۸۸} ^{۴۸۹} ^{۴۹۰} ^{۴۹۱} ^{۴۹۲} ^{۴۹۳} ^{۴۹۴} ^{۴۹۵} ^{۴۹۶} ^{۴۹۷} ^{۴۹۸} ^{۴۹۹} ^{۵۰۰} ^{۵۰۱} ^{۵۰۲} ^{۵۰۳} ^{۵۰۴} ^{۵۰۵} ^{۵۰۶} ^{۵۰۷} ^{۵۰۸} ^{۵۰۹} ^{۵۱۰} ^{۵۱۱} ^{۵۱۲} ^{۵۱۳} ^{۵۱۴} ^{۵۱۵} ^{۵۱۶} ^{۵۱۷} ^{۵۱۸} ^{۵۱۹} ^{۵۲۰} ^{۵۲۱} ^{۵۲۲} ^{۵۲۳} ^{۵۲۴} ^{۵۲۵} ^{۵۲۶} ^{۵۲۷} ^{۵۲۸} ^{۵۲۹} ^{۵۳۰} ^{۵۳۱} ^{۵۳۲} ^{۵۳۳} ^{۵۳۴} ^{۵۳۵} ^{۵۳۶} ^{۵۳۷} ^{۵۳۸} ^{۵۳۹} ^{۵۴۰} ^{۵۴۱} ^{۵۴۲} ^{۵۴۳} ^{۵۴۴} ^{۵۴۵} ^{۵۴۶} ^{۵۴۷} ^{۵۴۸} ^{۵۴۹} ^{۵۵۰} ^{۵۵۱} ^{۵۵۲} ^{۵۵۳} ^{۵۵۴} ^{۵۵۵} ^{۵۵۶} ^{۵۵۷} ^{۵۵۸} ^{۵۵۹} ^{۵۶۰} ^{۵۶۱} ^{۵۶۲} ^{۵۶۳} ^{۵۶۴} ^{۵۶۵} ^{۵۶۶} ^{۵۶۷} ^{۵۶۸} ^{۵۶۹} ^{۵۷۰} ^{۵۷۱} ^{۵۷۲} ^{۵۷۳} ^{۵۷۴} ^{۵۷۵} ^{۵۷۶} ^{۵۷۷} ^{۵۷۸} ^{۵۷۹} ^{۵۸۰} ^{۵۸۱} ^{۵۸۲} ^{۵۸۳} ^{۵۸۴} ^{۵۸۵} ^{۵۸۶} ^{۵۸۷} ^{۵۸۸} ^{۵۸۹} ^{۵۹۰} ^{۵۹۱} ^{۵۹۲} ^{۵۹۳} ^{۵۹۴} ^{۵۹۵} ^{۵۹۶} ^{۵۹۷} ^{۵۹۸} ^{۵۹۹} ^{۶۰۰} ^{۶۰۱} ^{۶۰۲} ^{۶۰۳} ^{۶۰۴} ^{۶۰۵} ^{۶۰۶} ^{۶۰۷} ^{۶۰۸} ^{۶۰۹} ^{۶۱۰} ^{۶۱۱} ^{۶۱۲} ^{۶۱۳} ^{۶۱۴} ^{۶۱۵} ^{۶۱۶} ^{۶۱۷} ^{۶۱۸} ^{۶۱۹} ^{۶۲۰} ^{۶۲۱} ^{۶۲۲} ^{۶۲۳} ^{۶۲۴} ^{۶۲۵} ^{۶۲۶} ^{۶۲۷} ^{۶۲۸} ^{۶۲۹} ^{۶۳۰} ^{۶۳۱} ^{۶۳۲} ^{۶۳۳} ^{۶۳۴} ^{۶۳۵} ^{۶۳۶} ^{۶۳۷} ^{۶۳۸} ^{۶۳۹} ^{۶۴۰} ^{۶۴۱} ^{۶۴۲} ^{۶۴۳} ^{۶۴۴} ^{۶۴۵} ^{۶۴۶} ^{۶۴۷} ^{۶۴۸} ^{۶۴۹} ^{۶۵۰} ^{۶۵۱} ^{۶۵۲} ^{۶۵۳} ^{۶۵۴} ^{۶۵۵} ^{۶۵۶} ^{۶۵۷} ^{۶۵۸} ^{۶۵۹} ^{۶۶۰} ^{۶۶۱} ^{۶۶۲} ^{۶۶۳} ^{۶۶۴} ^{۶۶۵} ^{۶۶۶} ^{۶۶۷} ^{۶۶۸} ^{۶۶۹} ^{۶۷۰} ^{۶۷۱} ^{۶۷۲} ^{۶۷۳} ^{۶۷۴} ^{۶۷۵} ^{۶۷۶} ^{۶۷۷} ^{۶۷۸} ^{۶۷۹} ^{۶۸۰} ^{۶۸۱} ^{۶۸۲} ^{۶۸۳} ^{۶۸۴} ^{۶۸۵} ^{۶۸۶} ^{۶۸۷} ^{۶۸۸} ^{۶۸۹} ^{۶۹۰} ^{۶۹۱} ^{۶۹۲} ^{۶۹۳} ^{۶۹۴} ^{۶۹۵} ^{۶۹۶} ^{۶۹۷} ^{۶۹۸} ^{۶۹۹} ^{۷۰۰} ^{۷۰۱} ^{۷۰۲} ^{۷۰۳} ^{۷۰۴} ^{۷۰۵} ^{۷۰۶} ^{۷۰۷} ^{۷۰۸} ^{۷۰۹} ^{۷۱۰} ^{۷۱۱} ^{۷۱۲} ^{۷۱۳} ^{۷۱۴} ^{۷۱۵} ^{۷۱۶} ^{۷۱۷} ^{۷۱۸} ^{۷۱۹} ^{۷۲۰} ^{۷۲۱} ^{۷۲۲} ^{۷۲۳} ^{۷۲۴} ^{۷۲۵} ^{۷۲۶} ^{۷۲۷} ^{۷۲۸} ^{۷۲۹} ^{۷۳۰} ^{۷۳۱} ^{۷۳۲} ^{۷۳۳} ^{۷۳۴} ^{۷۳۵} ^{۷۳۶} ^{۷۳۷} ^{۷۳۸} ^{۷۳۹} ^{۷۴۰} ^{۷۴۱} ^{۷۴۲} ^{۷۴۳} ^{۷۴۴} ^{۷۴۵} ^{۷۴۶} ^{۷۴۷} ^{۷۴۸} ^{۷۴۹} ^{۷۵۰} ^{۷۵۱} ^{۷۵۲} ^{۷۵۳} ^{۷۵۴} ^{۷۵۵} ^{۷۵۶} ^{۷۵۷} ^{۷۵۸} ^{۷۵۹} ^{۷۶۰} ^{۷۶۱} ^{۷۶۲} ^{۷۶۳} ^{۷۶۴} ^{۷۶۵} ^{۷۶۶} ^{۷۶۷} ^{۷۶۸} ^{۷۶۹} ^{۷۷۰} ^{۷۷۱} ^{۷۷۲} ^{۷۷۳} ^{۷۷۴} ^{۷۷۵} ^{۷۷۶} ^{۷۷۷} ^{۷۷۸} ^{۷۷۹} ^{۷۸۰} ^{۷۸۱} ^{۷۸۲} ^{۷۸۳} ^{۷۸۴} ^{۷۸۵} ^{۷۸۶} ^{۷۸۷} ^{۷۸۸} ^{۷۸۹} ^{۷۹۰} ^{۷۹۱} ^{۷۹۲} ^{۷۹۳} ^{۷۹۴} ^{۷۹۵} ^{۷۹۶} ^{۷۹۷} ^{۷۹۸} ^{۷۹۹} ^{۸۰۰} ^{۸۰۱} ^{۸۰۲} ^{۸۰۳} ^{۸۰۴} ^{۸۰۵} ^{۸۰۶} ^{۸۰۷} ^{۸۰۸} ^{۸۰۹} ^{۸۱۰} ^{۸۱۱} ^{۸۱۲} ^{۸۱۳} ^{۸۱۴} ^{۸۱۵} ^{۸۱۶} ^{۸۱۷} ^{۸۱۸} ^{۸۱۹} ^{۸۲۰} ^{۸۲۱} ^{۸۲۲} ^{۸۲۳} ^{۸۲۴} ^{۸۲۵} ^{۸۲۶} ^{۸۲۷} ^{۸۲۸} ^{۸۲۹} ^{۸۳۰} ^{۸۳۱} ^{۸۳۲} ^{۸۳۳} ^{۸۳۴} ^{۸۳۵} ^{۸۳۶} ^{۸۳۷} ^{۸۳۸} ^{۸۳۹} ^{۸۴۰} ^{۸۴۱} ^{۸۴۲} ^{۸۴۳} ^{۸۴۴} ^{۸۴۵} ^{۸۴۶} ^{۸۴۷} ^{۸۴۸} ^{۸۴۹} ^{۸۵۰} ^{۸۵۱} ^{۸۵۲} ^{۸۵۳} ^{۸۵۴} ^{۸۵۵} ^{۸۵۶} ^{۸۵۷} ^{۸۵۸} ^{۸۵۹} ^{۸۶۰} ^{۸۶۱} ^{۸۶۲} ^{۸۶۳} ^{۸۶۴} ^{۸۶۵} ^{۸۶۶} ^{۸۶۷} ^{۸۶۸} ^{۸۶۹} ^{۸۷۰} ^{۸۷۱} ^{۸۷۲} ^{۸۷۳} ^{۸۷۴} ^{۸۷۵} ^{۸۷۶} ^{۸۷۷} ^{۸۷۸} ^{۸۷۹} ^{۸۸۰} ^{۸۸۱} ^{۸۸۲} ^{۸۸۳} ^{۸۸۴} ^{۸۸۵} ^{۸۸۶} ^{۸۸۷} ^{۸۸۸} ^{۸۸۹} ^{۸۹۰} ^{۸۹۱} ^{۸۹۲} ^{۸۹۳} ^{۸۹۴} ^{۸۹۵} ^{۸۹۶} ^{۸۹۷} ^{۸۹۸} ^{۸۹۹} ^{۹۰۰} ^{۹۰۱} ^{۹۰۲} ^{۹۰۳} ^{۹۰۴} ^{۹۰۵} ^{۹۰۶} ^{۹۰۷} ^{۹۰۸} ^{۹۰۹} ^{۹۱۰} ^{۹۱۱} ^{۹۱۲} ^{۹۱۳} ^{۹۱۴} ^{۹۱۵} ^{۹۱۶} ^{۹۱۷} ^{۹۱۸} ^{۹۱۹} ^{۹۲۰} ^{۹۲۱} ^{۹۲۲} ^{۹۲۳} ^{۹۲۴} ^{۹۲۵} ^{۹۲۶} ^{۹۲۷} ^{۹۲۸} ^{۹۲۹} ^{۹۳۰} ^{۹۳۱} ^{۹۳۲} ^{۹۳۳} ^{۹۳۴} ^{۹۳۵} ^{۹۳۶} ^{۹۳۷} ^{۹۳۸} ^{۹۳۹} ^{۹۴۰} ^{۹۴۱} ^{۹۴۲} ^{۹۴۳} ^{۹۴۴} ^{۹۴۵} ^{۹۴۶} ^{۹۴۷} ^{۹۴۸} ^{۹۴۹} ^{۹۵۰} ^{۹۵۱} ^{۹۵۲} ^{۹۵۳} ^{۹۵۴} ^{۹۵۵} ^{۹۵۶} ^{۹۵۷} ^{۹۵۸} ^{۹۵۹} ^{۹۶۰} ^{۹۶۱} ^{۹۶۲} ^{۹۶۳} ^{۹۶۴} ^{۹۶۵} ^{۹۶۶} ^{۹۶۷} ^{۹۶۸} ^{۹۶۹} ^{۹۷۰} ^{۹۷۱} ^{۹۷۲} ^{۹۷۳} ^{۹۷۴} ^{۹۷۵} ^{۹۷۶} ^{۹۷۷} ^{۹۷۸} ^{۹۷۹} ^{۹۸۰} ^{۹۸۱} ^{۹۸۲} ^{۹۸۳} ^{۹۸۴} ^{۹۸۵} ^{۹۸۶} ^{۹۸۷} ^{۹۸۸} ^{۹۸۹} ^{۹۹۰} ^{۹۹۱} ^{۹۹۲} ^{۹۹۳} ^{۹۹۴} ^{۹۹۵} ^{۹۹۶} ^{۹۹۷} ^{۹۹۸} ^{۹۹۹} ^{۱۰۰۰}

۱. در فرق بین اسم و صفت، ر. ک. الشواهد الربوبیه، ص ۴۳ (ع)

المرحلة الأولى

في كليات مباحث الوجود

الفصل الأول

في بدهية مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بدهي معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى
توسيط شيء آخر؛ فلا معرف له من حد أو رسم، لوجوب
كون المعرفة أجلى وأظهر من المعرفة. فما أُورِدَ في تعريفه
من أن «الوجود» أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت
العين» أو «الذي يمكن أن يُخبر عنه» من قبيل شرح الاسم،
دون المعرفة الحقيقي على أنه سيحیی أن الوجود لا جنس
له ولا فصل له ولا خاصّة له بمعنى إحدى الكليات الخمس،
والمعرف يتركب منها، فلا معرف للوجود.

مرحله اول

«در کلیات مباحث وجود»

و در این مرحله دوازده فصل است:

— فصل ۱ —

در بداهت مفهوم وجود

مفهوم وجود ندیهی اسمی خود بخود تعقل می شود و در شناخت آن لازم نیست چیزی واسطه شود. و لذا معرفتی اعم از حد یا رسم برای آن وجود ندارد. چون معرف باید از معرف اجلی و آشکارتر باشد. پس آنچه در تعریف وجود آورده اند مثل «وجود یا موجود مماهو موجود، امر ثابت عینی است» یا «آنچه که اخبار از آن ممکن است» از قبیل شرح الاسم است و نه معرف حقیقی. مضافاً اینکه بزودی خواهد آمد که وجود نه جنس دارد و نه فصل دارد و نه عرصه خاصه که از کلیات خمس محسوب می شوند و حال آنکه معرف از این سه مفهوم ترکیب می شود و سبب این، معرفتی برای وجود نداریم.



الفصل الثاني

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

يُحتمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكاً معنوياً.

و من الدليل عليه أننا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود
الواجب و وجود الممكن؛ و تقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود
العرض؛ ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، و وجود العرض إلى أقسامه؛ و من
المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على كحدة المقسم و وجوده في الأقسام.
و من الدليل عليه: أننا أثبتنا وجود شيء ثم تردّدنا في خصوصية ذاته، كما
لو أثبتنا للعالم صانعاً ثم تردّدنا في كونه واجباً أو ممكناً، و في كونه ذاتية أو
غير ذاتية؛ و كما لو أثبتنا للإنسان نفساً ثم شككنا في كونها مجردة أو مادية،
و جوهرية أو عرضية، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان. فلو لم يكن للوجود معنى
واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير
موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة.

و من الدليل عليه: أن العدم يناقض الوجود، و له معنى واحد، إذ لا تمايز في
العدم، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلا ارتفع النقيضان، و هو محال.
و القائلون باشتراك اللفظ بين الأشياء، أو بين الواجب و الممكن، إنما ذهبوا إليه



— فصل ۲ —

در اینکه مفهوم وجود، مشترک معنوی است^۱

حمل وجود بر موضوعاتش به یک معنا و بنحو اشتراک معنوی است. و یکی از دلایل آن این است که ما وجود را به اقسام مختلفش تقسیم می‌کنیم مثل تقسیم به وجود واجب و وجود ممکن. و تقسیم وجود ممکن به وجود جوهر و وجود عرض. سپس وجود جوهر را به اقسامش تقسیم می‌کنیم. و نیز وجود عرض را به اقسامش تقسیم می‌کنیم و روشن است که درستی تقسیم متوقف بر این است که مقسم، واحد باشد و در همه اقسام وجود داشته باشد.

دلیل دیگر اینست که ما چه بسا وجود چیزی را اثبات می‌کنیم ولی در خصوصیت ذات آن وجود تردید می‌کنیم. مثلاً اثبات می‌کنیم که عالم سازنده‌ای دارد اما تردید می‌کنیم که این سازنده، واجب است یا ممکن؟ آیا دارای ماهیت است یا ماهیتی ندارد؟ و یا مثلاً اثبات می‌کنیم که انسان دارای نفس است، اما شک می‌کنیم که آیا نفس، مجرد است یا مادی؟ جوهر است یا عرض؟ در حالیکه علم ما به وجودش همچنان باقی و پایدار است. بنابراین اگر وجود، معنی واحدی نمی‌داشت و مشترک لفظی بود و معنایش بحسب تعدد موضوعاتش متعدد بود، بایستی ضرورتاً معنایش به حسب تغییر موضوعاتش در اعتقاد ما، متغیر می‌شد (و حال آنکه چنین نیست).

و دلیل دیگر این است که عدم، نقیض وجود است و عدم معنای واحدی دارد چرا که تمایز در عدم نیست. پس وجود هم که نقیض عدم است، دارای معنای واحدی است و الا ارتفاع نقیضین رخ می‌دهد و این، محال است. و کسانی که قائل به اشتراک لفظی وجود بین اشیاء و یا بین واجب و ممکن شده‌اند،



حَذَرًا مِنْ لَزُومِ السُّنْخِيَةِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ مطلقاً^١ أَوْ بَيْنَ
الوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ^٢ وَرُدَّ بِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ تَعْطِيلَ الْعَقُولِ عَنِ
الْمَعْرِفَةِ، فَأَنَا إِذَا قُلْنَا: «الوَاجِبُ مَوْجُودٌ» فَإِنْ كَانَ الْمَفْهُومُ
مِنْهُ الْمَعْنَى الَّذِي يُفْهَمُ مِنْ وَجُودِ الْمُمْكِنِ، لَزِمَ الْإِشْتِرَاكُ
الْمَعْنَوِيُّ؛ وَإِنْ كَانَ الْمَفْهُومُ مِنْهُ مَا يَقَابِلُهُ، وَهُوَ مُصَدِّقُ
نَقِيضِهِ، كَانَ نَفْيًا لَوْجُودِهِ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ؛ وَإِنْ لَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ
شَيْءٌ، كَانَ تَعْطِيلًا لِلْعَقْلِ عَنِ الْمَعْرِفَةِ؛ وَهُوَ خِلَافُ مَا

نَجَدُهُ مِنْ أَنْفُسِنَا بِالضَّرِّ وَرَقًا

الفصل الثالث

فِي أَنَّ الوجودَ زائدٌ عَلَى الماهيةِ عارضٌ لَهَا

بِمَعْنَى أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ أَحَدِهِمَا غَيْرُ الْمَفْهُومِ مِنَ الْآخَرِ؛
فَلِلْعَقْلِ أَنْ يُجَرِّدَ الماهيةَ - وَهِيَ مَا يُقَالُ فِي جَوَابِ

١. هنا على القول باشتراك اللفظي بين الاشياء (منه وما)

٢. هنا على القول باشتراك اللفظي بين الواجب والممكن (منه وما)



برای پرهیز از لزوم سنخیت بین علت و معلول^۱ بطور مطلق و یا بین واجب و ممکن^۲، چنین عقیده‌ای پیدا کرده‌اند.^۳

ولی این قول مردود است چرا که مستلزم تعطیل عقل از معرفت می‌شود. زیرا وقتی می‌گوئیم قواجب، موجود است؛ یا آنچه از این موجودیت فهمیده می‌شود همان معنایی است که از موجودیت ممکن الوجود فهمیده می‌شود که در این صورت اشتراک معنوی وجود لازم می‌آید [و یا معیر با آن است]، و اگر آنچه فهمیده می‌شود معنایی مقابل با موجودیت ممکن است و واجب الوجود مصداق نقیض آن معنا می‌باشد، پس موجودیت واجب، به معنای نمی‌وجود است و حال آنکه خداوند، میری از عدم است. و اگر هیچ معنایی از آن عبارت، مفهوم نمی‌شود، این به معنای تعطیلی عقل از معرفت است. و حال آنکه این امر (تعطیل عقل از معرفت) برخلاف چیزی است که ما وجداناً در درون خودمان پنداشتیم.

فصل ششم

در اینکه وجود زائد و عارض بر ماهیت است

عنوان فوق بدین معناست که آنچه از وجود فهمیده می‌شود غیر از آن است که از ماهیت فهمیده می‌شود. پس عقل می‌تواند ماهیت - یعنی چیزی که در جواب ماهو

۱. این براساس قول به اشتراک لفظی وجود بین اشیا است. مؤلف (ره).

۲. این براساس قول به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن است. مؤلف (ره).

۳. در عصر صفوی، مولانا رجعی برخلاف معاصرین خود، حتی را میان ممکنات مشترک معنوی و میان واجب و ممکن، مشترک لفظی دانسته است و رساله‌های فارسی که بنام «سألة ملا رجعی معروف است» در این باب نگاشته است. قاضی سمیع قمی از دانشمندان نیمه دوم قرن پنزدهم هجری میل که از شاگردان اوست، همین عقیده را در باب وجود و سایر صفات واجب قائل شده است. رک: مقدمه کتاب «کلید بهشت»، انتشارات الزهراء ص ۳۱. (غ)

ما هو - عن الوجود، فيعتبرها وحدها، فيعقلها، ثم يصفها بالوجود، وهو معنى القروض؛ فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزءاً لها. والدليل عليه: أن الوجود يصح سلبه عن الماهية؛ ولو كان عيناً أو جزءاً لها، لم يصح ذلك؛ لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه. وأيضاً، حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل؛ فليس عيناً ولا جزءاً لها؛ لأن ذات الشيء ذاتياته بيّنة الثبوت له، لا تحتاج فيه إلى دليل.

وأيضاً، الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم؛ ولو كان الوجود عيناً أو جزءاً لها، استحالَت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه.

الفصل الرابع

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إننا لأثرنا في أن هناك أموراً واقعية، ذات آثار واقعية، ليست ب وهم الواهم؛ ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا - في عين أنه واحد في الخارج - مفهومين اثنين، كل منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتحداً مصداقاً، وهما الوجود والماهية، كالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنه إنسان وأنه موجود.



(چیست آن؟) گفته می‌شود - را از وجود تفکیک کند و آنرا به تنهایی در نظر بگیرد و تعقل نماید و سپس آن را به وجود متصف کند. و همین است معنای عروض (وجود بر ماهیت). بنابراین وجود، عین ماهیت نیست و جزء آن هم محسوب نمی‌شود. و دلیل بر این مطلب این است که سلب وجود از ماهیت، صحیح است. و حال آنکه اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن بود، سلب وجود از ماهیت، نادرست بود چرا که سلب عین یک شیء و یا جزء یک شیء، از خود آن شیء، محال است. (دلیل دیگر): و نیز حمل کردن وجود بر ماهیت، محتاج دلیل است. پس وجود عین یا جزء ماهیت نیست. چرا که ذات یک شیء و ذاتیات آن شیء، برای خود آن شیء، بدیهی الوجود است و این ذاتیات برای ثبوت در آن شیء، احتیاج به دلیل ندارند.

(دلیل دیگر): و میر نسبت ماهیت - فی حد نفسه - به وجود و عدم یکسان است. و حال آنکه اگر وجود عین و یا جزء ماهیت بود نسبت ماهیت به عدم که نقیض وجود است، محال می‌بود.

- فصل ۲ -

در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

ما شک نداریم که یکسری امور واقعی ای موجودند که دارای آثار واقعی هستند که این آثار ناشی از وهم و خیال متوهم نمی‌باشند. سپس ما از هر یک از این امور مشهور - در عین حال که در خارج یکی است - دو مفهوم جداگانه انتزاع می‌کنیم که هر یک از نظر مفهوم، غیر از دیگری است، گرچه آن دو مفهوم از حیث مصداق، یکی هستند. این دو مفهوم عبارتند از: وجود و ماهیت. مثل انسانی که در خارج موجود است و از آن دو مطلب انتزاع می‌شود: یکی اینکه انسان است و دیگر اینکه موجود است.



وقد اختلف الحكماء في الأصل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، ونُسب إلى الاشرافيين القول بأصالة الماهية. وأما القول بأصالتهما معاً، فلم يذهب إليه أحد منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة.

والحق ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود. والبرهان عليه: أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود، بحيث ترتب عليها الآثار، بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً؛ وهو محال بالضرورة؛ فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصل.

وما قيل: إن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة فترتب عليها الآثار،

مندفع بأنها إن تفاوتت حالها بعد الاستساغ، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل، وإن سُمي نسبة إلى الجاعل؛ وإن لم تتفاوت ومع ذلك حُمل عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار، كان من الانقلاب كما تقدم.

برهان آخر: الماهيات ماثرات الكثرة والاختلاف بالذات؛ فلو لم يكن الوجود أصيلاً، لم تتحقق وحدة حقيقة ولا اتحاد بين ماهيتين، فلم يتحقق الحمل، الذي هو الاتحاد في الوجود؛ والضرورة تقضي

و فیلسوفان در اینکه کدامیک از این دو مفهوم، اصالت دارد، اختلاف کرده‌اند. حکمای مشاء^۱ قائل به اصالت وجود شده‌اند، و به اشراقیون سبب داده شده که قائل به اصالت ماهیت‌اند. و اما هیچکس از فلاسفه قائل به اصالت هر دو نشده‌اند چرا که این سخن مستلزم این است که هر شیئی، دو شیئی جداگانه باشد و این، برخلاف بداهت است.

و حق، همان عقیده مشائین است یعنی اصالت وجود و برهان این مدعی این است که ماهیت - مین حیث هی: خود به خود - جز ماهیت (چیستی) چیز دیگری نیست و نسبتش به وجود و عدم یکسان است. و اگر خروج ماهیت از حد استواء به طرف وجود، به گونه‌ای که آثار وجود بر آن مترتب گردد، بواسطه وجود نباشد، این خروج ماهیت، به معنای انقلاب (تحول بدون علت) ماهیت است و حال آنکه انقلاب، بالبداهه محال است. پس این وجود است که ماهیت را از حد استواء خارج می‌کند، و لذا این وجود است که اصیل می‌باشد.

و اینکه گفته شده: ماهیت بواسطه نسبت و رابطهای که با جاعل (خالق) پیدا می‌کند، از حد استواء خارج می‌شود و به مرحله اصالت می‌رسد و آنگاه آثار بر ماهیت مترتب می‌شود، مخفی مردود است. زیرا اگر حال ماهیت پس از انتساب به جاعل، فرق می‌کند که در این صورت، ماه تفاوت همان وجود اصیل است، گرچه به اسم «نسبت با جاعل» نامیده شود. و اگر حال ماهیت، هیچ تفاوتی نمی‌کند و در عین حال «وجود» بر آن حمل می‌شود و آثار وجودی بر آن مترتب می‌گردد، این همان انقلاب [محال] است که بدان اشاره کردیم.

برهان دیگر: ماهیت‌ها، ذاتاً خامستگاه کثرت و اختلاف هستند. پس اگر وجود، اصیل نباشد، وحدت حقیقی و اتحاد بین دو ماهیت برقرار نمی‌شود و در نتیجه، حمل که همان اتحاد در وجود است، محقق نمی‌گردد. و حال آنکه ضرورت و بداهت،

۱ در وجه تسمیه مشاء، رک: ترجمه تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱ قسمت دوم، ص ۳۶۷ (غ)

بخلافه، فالوجود هو الأصل الموجود بالذات، والماهية موجودة به.

برهان آخر: الماهية توجد بوجود خارجي، فترتب عليها آثارها، وتوجد بعينها بوجود ذهني - كما سيأتي - فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصل، وكانت الأصالة للماهية، وهي محفوظة في الوجودين، لم يكن فرق بينهما؛ والنال باطل، فالمقدم مثله. برهان آخر: الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدم والتأخر، والشدة والضعف، والقوة والفعل؛ لكن الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف، فبعضها متقدم أو قوي، كالعلة؛ وبعضها بخلاف ذلك، كالمعلول، وبعضها بالقوة؛ وبعضها بالفعل؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصل، كان اختلاف هذه الصفات مستنداً إليها، وهي متساوية النسبة إلى الجميع؛ هذا خلف. وهاك حُجَجُ أخرى مذكورة في المطولات.

وللقائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حُجَجٌ مدخولة؛ كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً، كان موجوداً في الخارج؛ فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل؛ وهو محال.



برخلاف این است (و حمل بین ماهیات محقق است). پس وجود است که اصیل و موجود بالذات است، و ماهیت بواسطه وجود متصف به وجود می‌باشد.^۱

برهان دیگر: ماهیت وقتی با وجود خارجی موجود می‌شود، آثارش بر آن مترتب می‌شود و وقتی همین ماهیت با وجود ذهنی موجود می‌شود - چنانکه در بحثهای بعدی می‌آید - آن آثار خارجی بر ماهیت مترتب نمی‌شود. پس اگر وجود اصیل نیست و ماهیت اصیل می‌باشد، با توجه به اینکه ماهیت در هر دو وجود (خارجی و ذهنی) محفوظ است، می‌بایست فرقی بین ماهیت در ذهن و در خارج نمی‌بود، و حال آنکه تالی باطل است (یعنی فرق وجود دارد) و بنابراین مقدم بر باطل است (یعنی ماهیت اصیل نیست و لاجرم وجود اصیل می‌باشد).

برهان دیگر: ماهیت - من حیث می‌باشد نسبت به تقدم و تاخر، شدت و ضعف، قوه و فعل یکسان است ولی امور موجود در خارج، در این اوصاف، مختلف‌اند و لذا بعضی موجودات مثل علت، متقدم و قوی است. و بعضی موجودات مثل معلول، بعکس است (تاخر و ضعیف است). و بعضی موجودات بالقوه و بعضی بالفعل‌اند. پس اگر وجود اصیل نبود، می‌بایست اختلاف این صفات، مستند به ماهیت باشد و حال آنکه ماهیت نسبت به جمیع صفات، علی السویه است، و این خلاف فرص است. و البته در اینجا براهین دیگری نیز برای اصالت وجود هست که در کتب مفصل آمده است.

و قائلین به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود دلتلی دارند که محدوش است. مثلاً می‌گویند: اگر وجود اصیل باشد، در خارج موجود است پس وجود دارای وجود دیگری است و این وجود دوم نیز دارای وجود سومی است، و در نتیجه تسلسل پیش می‌آید و حال آنکه تسلسل محال است.

۱. یعنی وجود برای ماهیت واسطه در حرح است (ع).



وَأُجِيبَ عَنْهُ بِأَنَّ الْوُجُودَ مُوجُودٌ، لَكِنْ يَنْفَسِ ذَاتِهِ، لَا بِوُجُودٍ آخَرَ،
فَلَا يَذْهَبُ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ.

وَيُظْهِرُ مِمَّا تَقَدَّمَ: صَعْفُ قَوْلِ آخَرَ فِي الْمَسْأَلَةِ مَنْسُوبٍ إِلَى الْمُحَقِّقِ
الدَّوَانِيِّ، وَهُوَ أَصَالَةُ الْوُجُودِ فِي الْوَاجِبِ تَعَالَى وَأَصَالَةُ الْمَاهِيَةِ فِي
الْمُمَكِّنَاتِ؛ وَعَلَيْهِ فَاِطْلَاقُ الْمَوْجُودِ عَلَى الْوَاجِبِ بِمَعْنَى: أَنَّهُ نَفْسُ
الْوُجُودِ، وَعَلَى الْمَاهِيَاتِ بِمَعْنَى: أَنَّهَا مُنْتَسِبَةٌ إِلَى الْوُجُودِ، كَاللَّابِئِ
وَالْتَاِمِرِ بِمَعْنَى الْمُنْتَسِبِ إِلَى اللَّبَنِ وَالتَّمْرِ؛ هَذَا. وَأَمَّا عَلَى الْمَذْهَبِ
الْمُخْتَارِ فَالْوُجُودُ مُوجُودٌ بِذَاتِهِ، وَالْمَاهِيَةُ مُوَحَّدَةٌ بِالْعَرَضِ.

الفصل الخامس

فِي أَنَّ الْوُجُودَ حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ مُشَكَّكَةٌ

اِخْتَلَفَ الْقَائِلُونَ بِأَصَالَةِ الْوُجُودِ، فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الْوُجُودَ
حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ مُشَكَّكَةٌ، وَهُوَ الْمَنْسُوبُ إِلَى الْفَهْلَوَيْنِ مِنْ حُكَمَاءِ
الْفَرَسِ؛ فَالْوُجُودُ عِنْدَهُمْ، لِكُونِهِ ظَاهِرًا بِذَاتِهِ مُظْهِرًا لْغَيْرِهِ مِنَ الْمَاهِيَاتِ،
كَالنُّورِ الْحَسِّيِّ، الَّذِي هُوَ ظَاهِرٌ بِذَاتِهِ مُظْهِرٌ لْغَيْرِهِ مِنَ الْأَجْسَامِ الْكَثِيفَةِ
لِلْأَبْصَارِ.

فَكَمَا أَنَّ النُّورَ الْحَسِّيَّ نَوْعٌ وَاحِدٌ، حَقِيقَتُهُ أَنَّهُ ظَاهِرٌ بِذَاتِهِ مُظْهِرٌ
لْغَيْرِهِ، وَهَذَا الْمَعْنَى مُتَحَقِّقٌ فِي جَمِيعِ مَرَاتِبِ الْأَشْءَةِ

و اما از این دلیل جواب داده شده است بدینصورت که وجود البته موجود است ولی به خودش و نه بایک وجود دیگر، و در این صورت، سلسله وجودها تا پی بهایت پیش نمی‌رود و تلسل لازم نمی‌آید. و از آنچه گفتیم، مستی و ضعف قول دیگری در این باب که منسوب به محقق دوانی است، روشن می‌شود او قائل به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات است. و طبق مبنای او، اطلاق موجود بر واجب به معنای این است که او خود وجود است. و اطلاق موجود بر ماهیات بدین معناست که ماهیات، انتساب به وجود دارند مثل «لایس» و «تامر» (یعنی شیرفروش و خرمافروش) که متب به کین و ثمر هستند و اما بر طبق مبنای ما وجود موجود است ذاتاً و ماهیت موجود است بالعرض.



در اینکه وجود حقیقت واحد تشکیکی است

قائلین به اصالت وجود، نظرات مختلفی دارند. برخی قائل شده‌اند که وجود، حقیقت واحد تشکیکی (دارای مراتب) است. و این قول منسوب به فهلویون^۱ است یعنی حکمای فارسی. وجود در نظر اینان چون ذاتاً ظاهر است و مظهر غیر یعنی ماهیات است، شبیه نور حسی می‌باشد که ذاتاً ظاهر است و اجسام کثیف (کدر و تاریک) را برای دیدن، آشکار می‌کند.

پس همانگونه^۲ که نور حسی، یک نوع واحد است و حقیقتش به گونه‌ای است که ذاتاً ظاهر است و غیر خود را آشکار می‌کند، و این معنا در تمام مراتب اشعه نور

۱. حکیم سبزواری (ره): الفهلویون الوجود عندهم = حقیقة ذات تشکیک تعبه (ع)

۲. در متن عربی، «فکما» مبتداست و «کذلک» الموصولة در چندین سطر بعد، خبر آن می‌باشد. (ع)



والأظلمة، على كثرتها واختلافها؛ فالنور الشديد شديد في نوريته
التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريته
التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوماً
للنور حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة، و
ليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريته، ولا أنه مركب من النور و
الظلمة لكونها أمراً عديمياً، بل شدة الشديد في أصل النورية، وكذا
ضعف الضعيف، فللنور عرض عرض باعتبار مراتبه المختلفة
بالشدة والضعف، ولكل مرتبة عرض عرض باعتبار مراتبه
المختلفة من الأجسام الكثيفة؛

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متعازية بالشدة
والضعف، والتقدم والتأخر، وغير ذلك، فترجع ما به الامتياز فيها
إلى ما به الاشتراك، وما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد؛ فليست
خصوصية شيء من المراتب جزءاً مقوماً للوجود، لبساطته - كما
سيجيء - ولا أمراً خارجاً عنه، لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره
الحارج عنه؛ بل الخصوصية في كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة -
بمعنى ما ليس بخارج منها - .

ولها كثرة طولية باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف
المراتب، وهي التي



و سایه‌های نور با تمام کثرت و اختلافی که دارند، محقق است. و لذا نور شدید، در همان نوریتی شدید است که نور ضعیف در آن شریک است و نور ضعیف نیز در همان نوریتی ضعیف است که نور شدید در آن شریک است. و لذا شدت نور شدید، مقوم نوریت نیست تا اینکه نور ضعیف از نوریت خارج شود و در عین حال، این شدت خارج از حقیقت نور هم نیست. و همچنین ضعف نور ضعیف، ضرری به نوریت آن نمی‌زند و چنین نیست که نور ضعیف مرکب از نور و ظلمت باشد چرا که ظلمت، امری عدمی است. بلکه شدت نور شدید در اصل نوریت است، و همی‌طور ضعف نور ضعیف هم در اصل نوریت است. پس نور دارای عرض عریضی از حیث مراتب نوریت است که در شدت و ضعف مختلف‌اند. و هر مرتبه‌ای نیز دارای عرض عریضی از حیث قوایل مختلف یعنی اجسام کثیف و کدر است (که نور را می‌پذیرد). (همی‌طور) وجود نیز دارای حقیقت واحدی است که دارای مراتب مختلف می‌باشد و این مراتب از حیث شدت و ضعف، تقدم و تأخر و غیر آنها با هم مختلف‌اند. و لذا در این مراتب وجود، ما به الامتیاز به همان ما به الاشتراک بر می‌گردد و ما به الاختلاف به همان ما به الاتحاد بر می‌گردد. پس خصوصیت هیچیک از مراتب، جزء مقوم وجود نیست، چرا که وجود بسیط است. چنانکه خواهد آمد. و در عین حال، خصوصیت مرتبه، خارج از وجود هم نیست، چرا که اصالت وجود، هر چیزی را که خارج از وجود باشد، باطل و معلوم می‌کند. بلکه خصوصیت هر مرتبه‌ای، مقوم همان مرتبه است بدین معنا که این خصوصیت، خارج از آن مرتبه نیست.^۱

و حقیقت وجود، به اعتبار مراتب مختلفش دارای کثرتی طولی است که این مراتب، از اضعف مراتب شروع می‌شود و این اضعف مراتب، همان است که هیچ

۱. مقوم در اینجا بمعنای اصطلاحی یعنی جزء مقوم می‌باشد (ع)



لا فعلية لها إلا عَدَمُ الفعلية و هي المادة الأولى الواقعة في أفق
العدم، ثم تَصَاعَدُ^١ المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة
لذاتها، وهي التي لا حد لها إلا عدم الحد. ولها كثرة عرضية باعتبار
تخصيصها بالماهيات المختلفة التي هي مَنَارُ الكثرة.

و ذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام
ذواتها؛ أما كونه حقائق متباينة، فلاختلاف آثارها؛ وأما كونها
متباينة بتمام الذوات، فلبساطتها و عليها يكون مفهوم الوجود
المحمول عليها عرضياً خارجاً عنها^٢ لازماً لها.

١ توضيحه. أنا إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة آخذة من أضعف المراتب كانت المرتبة الثانية التي فوقها أشد منها
وأقوى. وكانت الثالثة التي فوق الثانية أشد منها تحتها وأقوى وهكذا حتى تنتهي إلى المرتبة العليا التي فوق
الجميع.

ثم إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة وقسناها إلى ما فوقها. كانت التي فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال و
ريادة، بخلاف التي تحتها، فادنى التي تحت محدودة بالنسبة إلى ما فوقها فاقدة لتمام كمالها. ثم إذا قسنا التي
فوق إلى التي فوقها كانت أيضاً محدودة بالنسبة إلى ما فوقها.

و على هذا القياس، حتى تنتهي إلى المرتبة التي هي فوق الجميع، فما دونها محدودة بالنسبة إليها، وهي مطلقة
غير محدودة بعد علمي؛ وإن شئت قل. وهذا أنه لا حد لها.

و أما المرتبة التي تحت الجميع، فهي كل حد علمي؛ وليس لها من الكمال إلا أنها تقبل الكمال وهي الهولي
الأولي. (متدرج)

٢ لذلوكان دليلاً. كان جزمه وينافي ذلك البساطة (متدرج)



فعلیتی ندارد جز عدم فعلیت. و این همان ماده اولی است که در مرز وافق عدم است. و پس از آن مراتب وجود بالا می رود^۱ تا اینکه به مرتبه واجب الوجود بالذات برسد، یعنی مرتبه‌ای که حدی ندارد جز عدم الحد. و حقیقت وجود، یک کثرت غرضی هم دارد که به لحاظ تخصص و اختصاصی است که به ماهیات گوناگون پیدا می کند و ماهیات، خواستگاه کثرت‌اند.

و گروهی از مشائین بر این عقیده‌اند که وجودات، حقائق متباین به تمام ذاتند (یعنی هر وجودی نسبت به وجود دیگر، ذاتاً تباین تام دارد). و اما دلیل بر تباین وجودات این است که آثار آنها مختلف است (مثلاً آب سرد می‌کشد و آتش گرم می‌کند). و اما دلیل بر اینکه تباین موجودات بشمار ذات است، این است که وجودات بسیط‌اند. و بنابر این مبنای مشائین، مفهوم وجود که حمل بر همه وجودات می‌شود، برای آنها غرضی و خارج از ذات و لازمه آنهاست^۲

۱. توضیح مطلب این است که ما اگر مراتب حقیقت وجود را در نظر بگیریم و از اصعب مراتب شروع کنیم، مرتبه دوم که فوق مرتبه اول است، از آن شدیدتر و قوی‌تر است و مرتبه سوم که فوق مرتبه دوم است، از مراتب پایین‌تره شدیدتر و قوی‌تر است و همین‌طور ادامه می‌یابد تا آنکه این سلسله منتهی شود به بالاترین مرتبه‌ای که فوق جمیع مراتب است و اگر بعضی از مراتب متوسط را در نظر بگیریم و آن را با مرتبه بالاترش مقایسه کنیم می‌بینیم مرتبه بالاتر مشتمل بر کمالات مرتبه پایین‌تر است و زیادت هم دارد. بر خلاف مرتبه‌ای که پایین‌تر است. بنابراین مرتبه‌ای که پایین‌تر است، نسبت به بالاترش محدود است و فاقد تمام کمالات بالاتر است و سپس اگر مرتبه بالا را با بالاتر از خودش مقایسه کنیم، بار می‌بینیم نسبت به آن محدود است و همین‌طور بر همین سوال پیش می‌رود تا برسد به مرتبه‌ای که فوق همه مراتب است پس همه مراتب ماقول نسبت به آن بالاترین مرتبه، محدودند و حال آنکه او مطلق و غیر محدود است و هیچ حدی ندارد و می‌توانی بگویی حش این است که حد ندارد. و اما در مرتبه‌ای که پایین‌تر از همه است، همه حدهای عدمی هست، و هیچ کمالی ندارد مگر اینکه پذیرای کمال است و این مرتبه همان هیولای اولی است. (مؤلف)

۲. زیرا اگر محمول موجود، داخلی ذات وجودات باشد، جبر خواهد بود و این جبریت با بساطت وجود نمی‌سازد. (مؤلف)



و الحقُّ أَنَّهُ حقيقةٌ واحدةٌ مشكَّكةٌ؛ أمَّا كونُها حقيقةً واحدةً، فلاَنه لو لم تكن كذلك، لكانت حقائقٌ مختلفةٌ متباينةٌ بتمامِ الذَّواتِ؛ ولازمُهُ كونُ مفهومِ الوجودِ، و هو مفهومٌ واحدٌ - كما تقدَّم - منتزِعاً من مصاديقٍ متباينةٍ بما هي متباينةٌ؛ و هو محالٌ؛ بيانُ الاستحالةِ أَنَّ المفهومَ و المصداقَ واحدٌ ذاتاً، وإنَّما الفارقُ كونُ الوجودِ ذهنيّاً أو خارجيّاً، فلو انتزعَ الواحدُ بما هو واحدٌ من الكثيرِ بما هو كثيرٌ، كان الواحدُ بما هو واحدٌ كثيراً بما هو كثيرٌ؛ و هو محالٌ.

و ايضاً، لو انتزعَ المفهومُ الواحدُ بما هو واحدٌ من المصاديقِ الكثيرةِ بما هي كثيرةٌ، فإمّا أن يُعتَبَرَ في صدقِهِ خصوصيّةُ هذا المصداقِ، لم يصدقْ على ذلك المصداقِ؛ وإنِ اعْتَبِرَ فيه خصوصيّةُ ذاك، لم يصدقْ على هذا؛ وإنِ اعْتَبِرَ فيه الخصوصيتانِ معاً لم يصدقْ على شيءٍ منهما؛ وإن لم يُعْتَبَرَ شيءٌ من الخصوصيتينِ، بل انتزعَ من القدرِ المشتركِ بينهما، لم يكن منتزِعاً من الكثيرِ بما هو كثيرٌ بل بما هو واحدٌ كالكلِّ المنتزعِ من الجهةِ المشتركةِ بين الأفرادِ الصادقِ على الجميعِ؛ هذا خُلُفٌ.

و أمّا أن حقيقةً مشكَّكةً، فليما يظهرُ مِنَ الكُنَالَاتِ الحقيقيةِ المختلفةِ، الَّتِي هي صفاتٌ متفاضلةٌ غيرُ خارجةٍ^١ عن

١. بل لو كانت خارجة من حقيقة الوجود، كانت باطلة، لانتصار الأصولة في الوجود. (منه رما)



و حق این است که وجود، حقیقت واحد تشکیکی است. و اما دلیل بر اینکه وجود حقیقت واحد است این است که اگر چنین نباشد، وجودات، حقائق مختلف و متباین به تمام الذات می شوند و لازمه این امر این است که مفهوم وجود - در حالیکه مفهوم واحدی است چنانکه پیشتر گذشت - از مصادیق متباین از آن حیث که متباین اند انتزاع شود و این، محال است. تبیین استحاله بدین صورت است که مفهوم و مصداق، ذاتاً یکی هستند و تنها فرقی که در این است که وجود مفهوم ذهنی است و وجود مصداق، در خارج است. لذا یک مفهوم واحد از آن حیث که واحد است، اگر از کثیر از آن حیث که کثیر است انتزاع شود، بدین معناست که واحد از آن جهت که واحد است، کثیر باشد از آن جهت که کثیر است و این، محال است.

و نیز اگر مفهوم واحد - بماهو واحد - از مصادیق کثیر - بماهو کثیر - انتزاع شود، آنگاه در صدقش یا خصوصیت این مصداق (زید) لحاظ می شود که در این صورت بر آن مصداق (عمرو) صادق نخواهد بود. و اگر خصوصیت آن مصداق (عمرو) لحاظ شود، آنگاه بر این مصداق (زید) صادق نخواهد بود و اگر هر دو خصوصیت باهم در آن لحاظ شود، بر هیچ یک از آن دو صادق نخواهد بود. و اگر هیچ یک از دو خصوصیت لحاظ نشود، بلکه این مفهوم از قلم مشترک بین آن دو انتزاع شود، آنگاه دیگر این مفهوم واحد از کثیر - بماهو کثیر - انتزاع نشده، بلکه از کثیر - بماهو واحد - انتزاع شده است، مثل کلی ای که از جهت مشترک بین افراد انتزاع می شود و بر همه آنها صادق است (مثل انسان که از زید و عمرو و خالد و ... انتزاع می شود) و این خلاف فرض است (یعنی مدعی این بود که واحد از کثیر انتزاع می شود، ولی در این فرض اخیر، واحد از واحد انتزاع شده است).

و اما اینکه حقیقت وجود، حقیقت مشکیک (ذو مراتب) است بدین دلیل است که کمالات حقیقی و گوناگونی از وجودات، ظاهر می شود و این کمالات، صفاتی هستند که یکی بر دیگری ترجیح و تفاضل دارد و هیچک از این صفات، خارج از حقیقت



الحقيقة الواحدة؛ كالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، وغير ذلك، فهي حقيقة واحدة متكررة في ذاتها، يَرْجِعُ فيها كلُّ ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وبالعكس، وهذا هو التشكيك.

الفصل السادس

في ما يتخصَّص به الوجود

تخصُّص الوجود بوجود ثلاثة:

أحدها : تخصُّص حقيقته الواحدة الأصلية بنفس ذاتها القائمة بذاتها.

و ثانيها : تخصُّصها بخصوصيات مراتبها، غير الخارجة عن المراتب.

و ثالثها : تخصُّص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات وعروضه لها، فيختلف باختلافها بالعرض.

و عروض الوجود للماهية و ثبوته لها ليس من قبيل العروض المقولي، الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به، لأن ذلك هو مقتضى أصاليته واعتباريتها، وإنما العقل لكان أنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعاً، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة

یگانه وجود نیست^۱ مثل شلّت و ضعف، تقدم و تاخر، قوّه و فعل و غیر اینها پس حقیقت وجود، حقیقتی واحد است که در ذات خود متکثر (نیز) می باشد و در این حقیقت وجود همه ما به الامتیازها به ما به الاشتراک بر می گردد و بالعکس (ما به الاشتراک به ما به الامتیاز بر می گردد) و این همان تشکیک در وجود است.

— فصل ۶ —

در آنچه که وجود با آن، تخصّص^۲ پیدا می کند

تخصیص وجود بر سه گونه است (اول) تخصّص حقیقت یگانه و اصیل وجود است بخاطر نفس خودش که قائم بالذات است. (دوم) تخصّص وجود است بخاطر خصوصیات مراتبش که این خصوصیات خارج از مرتبه وجود نیستند. (سوم) تخصّص وجود است بخاطر اضافات^۳ نسبتی که با ماهیات مختلفه الذات پیدا می کند و عارض بر آنها می شود و در نتیجه به سبب اختلاف ماهیات، وجود هم - بالعرض - مختلف می شود.

و عروض وجود بر ماهیت و ثبوت وجود برای ماهیت (از قبیل عروض اشراقی است و) از قبیل عروض مقولی نیست تا ثبوت عارض متوقف بر این باشد که معروض قبلاً ثبوت داشته باشد. چرا که حقیقت ثبوت وجود برای ماهیت، همان ثبوت ماهیت بوسیله وجود است. زیرا مقتضای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت همین است. و البته عقل بخاطر آنی که با ماهیات دارد، اول ماهیت را بعنوان موضوع فرض می کند و آنگاه وجود را بر آن حمل می کند، و این در حقیقت از قبیل

۱ چون اگر خارج از حقیقت وجود باشند، باطل و معلومند، زیرا اصالت منحصر آل آن وجود است. (مؤلف)

۲ تخصّص به معنای تشخص و امتیاز است. (غ)



من عكس الحمل.

و بذلك يندفع الاشكال المعروف في حمل الوجود على
الماهية، من أن قاعدة الفرعية أعني أن «ثبوت شيء لشئ فرع
ثبوت المثبت له» توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت؛ فثبوت
الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله؛ فان كان ثبوتها
عين ثبوته لها، لزم تقدم الشئ على نفسه؛ وإن كان غيره، توقف
ثبوته لها على ثبوت آخر لها؛ وهلم جرا، فيتسلسل.

وقد اضطر هذا الاشكال بعضهم إلى القول بأن القاعدة مخصصة
بثبوت الوجود للماهية، وبعضهم إلى تبديل الفرعية بالاستلزام،
فقال: «الحق أن ثبوت شيء لشئ مستلزم لثبوت المثبت له ولو
بهذا الثابت، و ثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس
هذا الوجود، فلا اشكال».

وبعضهم إلى القول بأن الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن و
لا في خارج، و للموجود معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بـ
«هست»، و الاشتقاق صوري؛ فلا ثبوت له حتى يتوقف على ثبوت
الماهية.

و بعضهم إلى القول بأن الوجود ليس له إلا المعنى



عکس‌الحمل است (باید وجود موضوع قرار گیرد و ماهیت بر آن حمل شود).

و با این بیان، اشکال^۱ معروفی که در حمل وجود بر ماهیت مطرح شده، دفع می‌گردد. آن اشکال این است که قاعدهٔ فرعی که می‌گویند «ثبوت چیزی برای چیز دیگر، فرع ثبوت آن چیز دیگر است» ایجاب می‌کند که موضوع (مثبت له) قبل از ثبوت ثابت، وجود داشته باشد. پس ثبوت وجود برای ماهیت، متوقف بر این است که ماهیت قبل از وجود، ثبوت داشته باشد، حال اگر ثبوت ماهیت، عین ثبوت وجود برای آن است، لازم می‌آید که یک شیء (وجود) خودش بر خودش مقدم شود. و اگر این ثبوت ماهیت، غیر از همان وجود مورد بحث است، پس ثبوت این وجود برای ماهیت، متوقف بر این است که ثبوت دیگری قبل از این وجود، برای ماهیت باشد و هم‌طور ادامه پیدا می‌کند و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید.

و این اشکال، بعضی از فلاسفه را به‌چار و آوار نموده که بگویند قاعدهٔ فرعی در مورد ثبوت وجود برای ماهیت، تخصیص می‌خورد و بعضی را وادار کرده که فرعیت را به استلزام مبطل کنند و بگویند: حق این است که ثبوت شئی (ثابت) برای شیء دیگر (مثبت له) مستلزم ثبوت مثبت له است ولو با خود همین ثابت باشد و ثبوت وجود برای ماهیت نیز مستلزم ثبوت ماهیت با خود همین وجود است و لذا اشکالی باقی نمی‌ماند.

و این اشکال برخی را وادار کرده که بگویند وجود - نه در ذهن و نه در خارج - تحقق و ثبوتی ندارد و کلمهٔ «موجود» معنای بسیطی دارد که در فارسی از آن با «هست» تعبیر می‌شود و این اشتقاق (موجود) صوری و ظاهری است، پس - اصلاً - ثبوتی برای وجود نیست تا متوقف بر ثبوت ماهیت باشد.

و این اشکال بعضی را مضطر و مجبور نموده که بگویند وجود جز یک معنای

۱. این اشکال از فخر رازی است (ع).



المطلق، وهو معنى الوجود العام، والخصص، وهو المعنى العام مضافاً إلى ماهية ماهية بحيث يكون التقييد داخلياً والتقييد خارجياً، وأما الفرد، وهو مجموع المقييد والتقييد والتقييد، فليس له ثبوت.

وشيء من هذه الأجوبة^١ على فسادها لا يغني طائلاً.

والحق في الجواب ما تقدم، من أن القاعدة إنما تجري في «ثبوت شيء لشيء» لا في «ثبوت الشيء»، وبعبارة أخرى: مجرى القاعدة هو الهدية المركبة، دون الهدية البسيطة، كما في ما نحن فيه.



الفصل السابع

في أحكام الوجود السلبية

منها: أن الوجود لا غير له؛ وذلك لأن انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيراً له أجنبيّاً عنه، بطلاناً ذاتياً. ومنها: أنه لا ثاني له؛ لأن أصالة حقيقته الواحدة، وبطلان كل ما يفرض غيراً له، يتفي عنه كل خليط داخل فيه أو منضم إليه، فهو صرف في نفسه؛ وصرف ..

١ والأبحاث السابقة تكفي مؤونة إبطال هذه الأجوبة (منه وما



مطلق که همان مفهوم و معنای عام وجود است و همچنین حصص (جمع حصه) که همان معنای عام در اضافه به هر یک از ماهیات است معنای دیگری ندارد. و در مفهوم حصه، تقیید داخل است و خود قید خارج است. و اما فرد که مجموع مقید و تقیید و قید باشد، اصلاً ثبوت و وجودی ندارد.^۱

و هیچ یک از این جواب‌ها گذشته از اینکه فاسد و باطل اند، فائده‌ای ندارند. و حق در جواب همان است که گفتیم و آن این است که قاعده فرعی فقط در مورد ثبوت شئی برای شیء دیگر جاری می‌شود نه در مورد ثبوت الشئی و نه عبارت دیگر مجرای قاعده فرعی، هلیه مرکبه است نه هلیه بسیطه^۲ مانند موردی که ما از آن بحث می‌کنیم.

(فصل ۷)

در احکام سلبیه وجود

(اول) یکی از احکام سلبیه وجود این است که وجود، غیر ندارد، چرا که منحصر بودن اصالت در حقیقت وجود، مستلزم این است که هر چه غیر از وجود و اجبیه از آن فرص شود، باطل باشد بنحو بطلان دانی.

(دوم) از احکام سلبیه وجود این است که وجود، دو می ندارد زیرا وقتی گفتیم حقیقت واحده وجود اصیل است و هر چه غیر از آن فرض شود باطل و معدوم است، پس دیگر هیچ چیزی نیست که مخلوط و داخل وجود شود و یا بدان منضم گردد. پس وجود ذاتاً و فی نفسه صیرف است و (قاعده صرف الشئی می‌گوید) صیرف از یک

۱. ر. ک: شرح مبسوط منظومه، شهید مطهری (ره)، ج ۲، ص ۲۴۹

۲. هلیه مرکبه مثل ریذ قائم و هلیه بسیطه مثل ریذ موجود است (ع)



الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، فكل ما فرض له ثانياً عاداً أولاً، وإلا امتاز عنه
 بشيء غيره داخل فيه أو خارج عنه، والمفروض انتفاؤه؛ هذا خلف.
 ومنها: أنه ليس جوهراً ولا عرضاً؛ أما أنه ليس جوهراً، فلأن الجوهر
 ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع، والوجود ليس من
 شيخ الماهية؛ وأما أنه ليس بعرض، فلأن العرض متقوم الوجود
 بالموضوع، والوجود متقوم بنفس ذاته، وكل شيء متقوم به.
 ومنها: أنه ليس جزءاً لشيء؛ لأن الجزء الآخر المفروض غيره، و
 الوجود لا غير له.

وما قيل: «إن كل ممكن روح مركب من ماهية ووجود»، فاعتبار
 عقلي ناظر إلى الملازمة بين الوجود الامكاني والماهية، لا أنه تركيب من
 جزئين أصليين.

ومنها: أنه لا جزء له؛ لأن الجزء إما جزء عقلي، كالجنس والفصل؛ وإما
 جزء خارجي، كالمادة والصورة؛ وإما جزء مقداري، كأجزاء الخط و
 السطح والجسم التعليمي؛ وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء.
 أما الجزء العقلي، فلأنه لو كان للوجود جنس وفصل، فجنسه إما
 الوجود، فيكون فصله المقسم مقوماً؛ لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس يُقيد
 تحصيل ذاته لا أصل ذاته، وتحصل الوجود هو ذاته، «هذا خلف»؛



شیء، تشبیه‌بردار و تکرارشدنی نیست. پس هرچه برای وجود دومی فرض شود، به همان اولی برمی‌گردد و الاً بایستی دومی از اولی با چیزی ممتاز گردد که غیر از وجود باشد و این چیز باید با داخل دومی باشد و با خارج از آن و فرض این است که هر چیزی غیر از وجود، متنفی است (و این خلاف فرض است).

(سوم) از احکام سلبیه وجود این است که وجود نه جوهر است و نه عرض، و اما اینکه جوهر نیست، دلیلش این است که در تعریف جوهر آمده است که: ماهیتی است که وقتی در خارج موجود می‌شود، در موضوع نیست (لا فی موضوع است). و حال آن که وجود اصلاً از سنخ ماهیت نیست. و اما اینکه وجود عرض نیست دلیلش این است که عرض، قوام وجودیش به موضوع است و حال آنکه وجود، قوامش به خودش است و هر چیز دیگری هم متقوم به وجود است.

(چهارم) از احکام سلبیه وجود این است که جریء شیء دیگری نیست چون در این صورت، جزیء دیگر باید غیر از وجود باشد و حال آنکه وجود غیر ندارد.

و اینکه گفته شده است: هر ممکنی، زوج ترکیبی از ماهیت و وجود است، صرفاً یک اعتبار و لحاظ عقلی است و ناظر به ملازمه‌ای است که بین وجود امکانی و ماهیت برقرار است، نه اینکه ممکن، مرکب از دو جزء اصیل باشد.

(پنجم) از احکام سلبیه وجود این است که وجود، جزء ندارد. چون جزء، یا جزء عقلی است مانند جنس و فصل، و یا جزء خارجی است مثل ماده و صورت، و یا جزء مقداری است مثل اجزاء خط و سطح و جسم تعلیمی (حجم) و حال آنکه وجود، هیچ یک از این اجزاء را ندارد:

و اما اینکه جزء عقلی ندارد دلیلش این است که اگر وجود جنس و فصل داشته باشد، جنسش با وجود است که در این صورت، فصلی مقیّمش، مقیّم خواهد بود. چون فصل نسبت به جنس، مفید تحصیل ذات جنس است نه مفید اصیل ذات جنس. و حال آنکه تحصیل وجود، همان ذاتش می‌باشد و این خلاف فرض است. و یا جنس



وإما غير الوجود، ولا غير للوجود.

و أما الجزء الخارجى، وهو المادة و الصورة، فلأن المادة و الصورة هما الجنس و الفصل مأخوذين بشرط لا، فانتفاء الجنس و الفصل يُوجب انتفاءهما.

و أما الجزء المقدارى، فلأن المقدار من عوارض الجسم، و الجسم مركب من المادة و الصورة، و إذ لا مادة و لا صورة للوجود فلا جسم له، و إذ لا جسم له فلا مقدار له.

و مما تقدم ظهر أنه ليس نوعاً لأنَّ تحصيل النوع بالتشخيص الهردى، و الوجود متحصل بنفس ذاته

الفصل الثامن

في معنى نفس الأمر

قد ظهر مما تقدم: أنَّ لحقيقة الوجود ثبوتاً و تحققاً بنفسه، بل الوجود عين الثبوت و التحقق؛ و أنَّ للماهيات - وهى التى تُقال فى جواب ما هو و توجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها و تارة بوجود ذهنى فلا ترتب عليها الآثار - ثبوتاً و تحققاً بالوجود، لا بنفس ذاتها، و إن كانا متحدَّين فى الخارج؛



وجود، چیزی غیر از وجود است، حال آنکه غیری برای وجود نیست.^۱
 و اما اینکه وجود جزء خارجی یعنی ماده و صورت ندارد، دلیلش این است که
 ماده و صورت، همان جنس و فصل اند که بشرط لا اعتبار می شوند.^۲ پس وقتی جنس
 و فصل در وجود مستفی باشد، ماده و صورت نیز متفی است. و اما اینکه وجود جزء
 مقداری ندارد بدین دلیل است که مقدار (طول و عرض و عمق) از عوارض جسم
 است. و جسم مرکب از ماده و صورت است. و چون وجود، ماده و صورت ندارد،
 پس جسم ندارد و چون فاقد جسم است، پس مقدار هم ندارد.
 و از آنچه گذشت روشن می شود که وجود، نوع نیست زیرا تحصیل نوع به
 تشخیص فردی است و حال آنکه تحصیل وجود به ذات خودش می باشد.^۳



از آنچه گذشت روشن شد که حقیقت وجود، به ذات خودش ثبوت و تحقق دارد،
 بلکه وجود، عین ثبوت و تحقق است. و ما ماهیات - که در جواب سؤال ماهو گفته
 می شوند و گاهی بوجود خارجی موجود می شوند و آثارشان ظاهر می شود و گاهی
 بوجود ذهنی موجود می شوند که آثار بر آنها مترتب نمی گردد - ثبوت و تحققشان
 بوجود است نه بخاطر ذات خودش اگرچه وجود و ماهیت در خارج، متحدند.

۱. می توان گفت اگر وجود، جنس و فصل داشته باشد لازم می آید که جنس و فصل و نوع یکی بشوند و

حتی اختلاف مفهوم می هم با یکدیگر نداشته باشد و این، حلف است (ع)

۲. ر.ک: فصل ۲، مرحله ۵، همین کتاب. (ع)

۳. دلیل دیگر این است که نوع، مرکب از جنس و فصل است و حال آنکه وجود، جنس و فصل ندارد پس

نوع نیست (ع)



وَأَنَّ الْمَفَاهِيمَ الِاعْتِبَارِيَّةَ الْعَقْلِيَّةَ - وَهِيَ الَّتِي لَمْ تُتَرَعَّغْ مِنَ الْخَارِجِ، وَ
إِنَّمَا اعتَبَرَهَا الْعَقْلُ بِنَوْعٍ مِنَ التَّعَمُّلِ لِضَرُورَةٍ تَضْطَرُّهُ إِلَى ذَلِكَ؛
كَمَفَاهِيمِ الْوُجُودِ وَالْوَحْدَةِ وَالْعِلِّيَّةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ - أَيْضاً لَهَا نَحْوُ ثُبُوتِ
بَشُوتِ مَصَادِقِهَا التَّحْكِيمِيَّةِ بِهَا، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْمَفَاهِيمُ مَأْخُودَةً
فِي مَصَادِقِهَا أَخْذَ الْمَاهِيَةِ فِي أَفْرَادِهَا وَفِي حُدُودِ مَصَادِقِهَا.

وَهَذَا الثُّبُوتُ الْعَامُّ، الشَّامِلُ لثُبُوتِ الْوُجُودِ وَالْمَاهِيَةِ وَالْمَفَاهِيمِ
الِاعْتِبَارِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، هُوَ الْمُسَمَّى بِـ «نَفْسِ الْأَمْرِ» الَّتِي يُعْتَبَرُ صَدَقُ
الْقَضَايَا بِمُطَابَقَتِهَا فِيْقَالُ: إِنَّ كَذَا كَذَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ.

تَوْضِيحُ ذَلِكَ: أَنَّ مِنْ الْقَضَايَا (مَا) مَوْضُوعُهَا خَارِجِيٌّ بِحَكْمِ
خَارِجِيٍّ؛ كَقَوْلِنَا: «الْوَاجِبُ تَعَالَى، مَوْجُودٌ» وَقَوْلِنَا: «خَرَجَ مَنْ فِي
الْبَلَدِ» وَقَوْلِنَا: «الْإِنْسَانُ ضَا حَكٌ بِالْقُوَّةِ» وَصَدَقُ الْحَكْمُ فِيهَا
بِمُطَابَقَتِهِ لِلْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ؛

وَمِنْهَا: مَا مَوْضُوعُهَا ذَهْنِيٌّ بِحَكْمِ ذَهْنِيٍّ، أَوْ خَارِجِيٌّ مَأْخُودٌ
بِحَكْمِ ذَهْنِيٍّ؛ كَقَوْلِنَا: «الْكُلِيُّ إِنَّمَا ذَاتِي أَوْ عَرْضِيٌّ» وَ «الْإِنْسَانُ نَوْعٌ»
وَ صَدَقُ الْحَكْمُ فِيهَا بِمُطَابَقَتِهِ لِلذَّهْنِ، لَكَوْنِ مُوْطِنِ ثُبُوتِهَا هُوَ الذَّهْنُ؛
وَ كِلَا الْقَسْمَيْنِ صَادِقَانِ بِمُطَابَقَتِهِمَا لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِي «الثُّبُوتِ النَّفْسِيِّ
الْأَمْرِيِّ» أَعْمُ مُطْلَقاً مِنْ كُلِّ مَنْ «الثُّبُوتِ الذَّهْنِيِّ» وَ «الْخَارِجِيِّ».
وَقِيلَ: إِنَّ نَفْسَ الْأَمْرِ عَقْلٌ مُجَرَّدٌ فِيهِ صُورُ الْمُعْقُولَاتِ عَامَّةً،



و روشن شد که مفاهیم اعتباری عقلی - که از خارج انتزاع نمی‌شوند بلکه عقل آنها را با نوعی تعامل (عملکرد) اعتبار و لحاظ می‌کند و این بخاطر ضرورتی است که عقل را مجبور به انتزاع می‌کند - مانند مفهوم وجود، وحدت، علیت و امثال اینها نیز بواسطه ثبوت مصادیقشان که این مفاهیم حاکی از آنها هستند، یک نحوه ثبوتی دارند گرچه این مفاهیم (وجود، وحدت و ...) در مصادیقشان آن‌گونه که ماهیات در افرادشان و در تعاریف مصادیقشان اخذ می‌شوند، مأخوذ نیستند.^۱

و این ثبوت عام و گسترده که شامل ثبوت وجود و ماهیت و مفاهیم اعتباری عقلی می‌شود، نفس الامر نامیده شده است. و همین نفس الامر در مبحث صدق قضایا، معیار مطابقت است. و مثلاً گفته می‌شود. کذا، کذا است در نفس الامر.

توضیح مطلب این است که برخی قضایا موضوعات خارجی است و حکم آنها هم خارجی است مثل اینکه می‌گوئیم: **وَأَجِبَ تَعَالَى** موجود است - هر که در شهر بود خارج شد - انسان بالقوه ضاحک. **أَجِبَ تَعَالَى** در این قضایا، صدق حکم قضیه به مطابقت حکم با وجود عینی است. و اما دسته دیگری از قضایا، موضوعات ذهنی با حکم ذهنی است، و یا موضوعات خارجی است اما با حکم ذهنی مأخوذند. مثل اینکه می‌گوئیم: کلی یا ذاتی است و یا عرضی (موضوع ذهنی با حکم ذهنی) و می‌گوئیم: انسان نوع است (موضوع خارجی با حکم ذهنی). در این دسته از قضایا، صدق حکم به مطابقت با ذهن است چرا که موطن ثبوت این قضایا، ذهن است. و هر دو دسته قضایا (چه خارجی و چه ذهنی) بخاطر مطابقت با نفس الامر، صادق‌اند. پس ثبوت نفس‌الامری، نسبت به هر یک از ثبوت ذهنی و ثبوت خارجی، اعم مطلق است.

و گفته‌اند: نفس‌الامر، عقلی است مجرد (تام) که در آن تمام صور معقولات وجود

۱. مفاهیمی مثل وجود، وحدت، علیت، کثرت، قوه، فعلیت، وجوب، امکان و ... را معقولات ثانیة فلسفی می‌نامند. بنظر ما تسمیه برخی از این مفاهیم به معقول ثانی، محل تأمل بدیهه مع است. (ع)



والتصديقات الصادقة في القضايا ذهنية و خارجية تطابق ما عنده من
الصّور المعقولة.

وفيه : أنا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصّور العلمية، فهي تصديقات
تحتاج في صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقاً.

الفصل التاسع

[الشئبة تساوق الوجود]

الشئبة تساوق الوجود، والعدم لا شئبة له، اذ هو بطلان محض
لا ثبوت له؛ فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم.

و عن المعتزلة : «أن الثبوت أعمّ مطلقاً من الوجود»، فبعض المعدوم
ثابت عندهم، وهو المعدوم الممكن؛ ويكون حينئذ النفي أخص من
العدم، ولا يشمل إلا المعدوم الممتنع.

و عن بعضهم : «أن بين الوجود والعدم واسطة»، ويسمونها الحال، و
هي صفة الوجود، التي ليست بموجودة ولا معدومة؛ كالعالمية والقادرية
والوالدية، من الصفات الانتزاعية، التي لا وجود منحاز لها فلا يقال: «إنها
موجودة»، والذات الموجودة تنصف بها فلا يقال: «إنها معدومة»، وأما
الثبوت والنفي فهما متناقضان، لا واسطة بينهما. ..



دارد. و تصدیقات صادق در قضایای ذهنی و خارجی، با صورتهای معقوله‌ای که در آن عقل مجرد است. مطابقت دارد. ولی اشکال این قول این است که ما نقل کلام می‌کنیم به همان صورتهای علمیه‌ای که در آن عقل مجرد است. چرا که آنها هم تصدیقاتی هستند که در صدقشان احتیاج به ثبوت مضامینشان در خارج از خودشان دارند تا این تصدیقات با آن ثبوت، تطبیق پیدا کنند.^۱

— فصل ۹ —

شیئیت مساوی با وجود است و عدم، هیچ شبیهی ندارد، چرا که بطلان محض است و ثبوتی ندارد. پس ثبوت و نفی به معنای وجود و عدم است.

و از فرقه معتزله نقل شده^۲ که ثبوت نسبی^۳ وجود، اعم مطلق است. و لذا بعضی معدومات، در نزد معتزله ثابت اند (یعنی دارای ثبوت اند) و آن معدومی است که ممکن الوجود است. و در این صورت، نفی نسبت به عدم، انحصار می‌شود و جر معدوم متمنع الوجود (مثل شریک‌الباری و اجتماع نفیضین) را شامل نمی‌گردد.

و از برخی معتزلیان نقل شده که بین وجود و عدم، واسطه‌ای قائل هستند و آن را «حال» می‌نامند. و این واسطه حال، صفت موجود است. یعنی صفتی که نه موجود است و نه معدوم مثل عالمیت و قدرت و والدیت که از صفات انتراعیه‌ای هستند که وجود منحاز (جداگانه و مستقل) ندارند. و لذا از طرفی گفته نمی‌شود که اینها موجودند. و از طرف دیگر ذات موجود، دارای این صفات است و لذا گفته نمی‌شود که اینها معدومند. و اما ثبوت و نفی، با هم تناسب دارند و واسطه‌ای بین آنها نیست.

۱. ملاحظه فرمایید: و نفس الامر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لصور الأشياء كلها.

اسفار، ج ۶، ص ۲۶۱، طبع مصطفوی (ع)

۲. ر.ک: اسفار، ج ۶، ص ۱۸۱.



وهذه كلها أوهام، يكفي في بطلانها قصاء الفطرة بأنّ العدم بطلانٌ لا شينية له.

الفصل العاشر

في أنّه لا تمايز ولا علية في العدم

أما عدم التمايز، فلأنه فرع الثبوت والشينية، ولا ثبوت ولا شينية في العدم. نعم ربما يتميز عدم من عدم بإضافة الوهم إتياء إلى الملكات وأقسام الوجود، فيتميز بذلك عدم من عدم؛ كعدم البصر، وعدم السمع، وعدم زيد، وعدم عمرو، وأما العدم المطلق فلا يتميز فيه. وأما عدم العلية في العدم، فللبطلانية وانتفاء شينيته. وقولهم: «عدم العلة علة لعدم المعلوم» قولٌ على سبيل التقریب والمجاز؛ فقولهم مثلاً: «لم يكن غنم فلم يكن مطر» معناه بالحقيقة: أنّه لم يتحقق العلية التي بين وجود الغنم ووجود المطر؛ وهذا - كما قيل - نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال: «سالبة حملية» و«سالبة شرطية» ونحو ذلك، وإنما فيها سلب الحمل وسلب الشرط.

١. فإن قلت: فعلى هذا، ما ذكرتم مثلاً للقضية التي موضوعها المعلوم الاعتباري العقلي أيضاً يكون على سبيل التقریب والمجاز.

قلت: إنّما مثلاً بها للتطبيق نفس الأمرية، وكون الحمل في القضية على التقریب والمجاز لا يخرجها عن الصدق، ولا يلحقها بالكاذب؛ وحقيقتها التي هي قولنا: «لم تتحقق العلية التي بينهما» قضية نفس الأمرية أيضاً. (منه رداً)

ولی (به نظر ما) همه این سخنان، اوهام و تخیلاتی هستند که برای بطلان آنها، حکم و قضاوت وجدان و فطرت کافی است و فطرت می‌گوید که: عدم، بطلان است و هیچ شئییتی ندارد.

- فصل ۱۵ -

در اینکه تمایز و علّیت در عدم نیست

اما اینکه در عدم، تمایزی نیست بدین دلیل است که تمایز، فرع ثبوت و شئییت است و حال آنکه عدم هیچ گونه ثبوت و شئییتی ندارد. آری گاهی عدمی از عدم دیگر ممتاز می‌شود و این بخاطر این است که وهم، عدم را به ملکه‌ای و به قسمی از وجود اضافه و منسوب می‌کند و در نتیجه، عدمی از عدم دیگر متمایز می‌شود مثل عدم بصیر، عدم سَمْع، عدم رید، عدم عمرو، و اما در عدم مطلق، اصلاً تمیّز راه ندارد. و اما اینکه در عدم، علّیتی نیست بخاطر این است که عدم بطلان است و شئییتی ندارد. و اینکه فلاسفه می‌گویند: عدم العلة، علت است برای عدم المعلول! این سخن از باب تقریب ذهنی و مجازگویی^۱ است. پس اینکه مثلاً می‌گویند:

«ابری نبود و لذا بارانی هم نبود» معنایش - در حقیقت - این است که علّیت بین وجود ابر و وجود باران محقق نگردید. و این امر - همانطور که گفته شده - مثل جریان احکام قضایای موجه در قضایای سالبه است که گفته می‌شود: قضیه سالبه حملیه و قضیه سالبه شرطیه و امثال اینها و حال آنکه در اینها سلب الحمل و سلب الشرط است.

۱. اگر بگوییم: پس آنچه به عنوان مثال برای قضیهای که موضوعش مفهوم اعتباری عقلی است ذکر کردید، از باب تقریب و مجازگویی است؟ می‌گوییم: مثالی ما برای قضیه نفس الامریه بود. و اینکه حمل در قضیه از باب تقریب و مجاز باشد قضیه را از دائرة ملحق خارج نمی‌کند و آن را به قضایای کاذب ملحق نمی‌سازد. و حقیقت آن قضیه هم که می‌گوئیم: «هیچی که بین آن دو (ابر و باران) برقرار است، محقق نشد» این است که خودش نیز قضیهای نفس الامریه است. (مؤلف)



الفصل الحادي عشر

في أن المعدوم المطلق لا يُخبر عنه

و يتبين ذلك بما تقدم: أنه بطلان محض لا شيء له بوجه، وإنما يُخبر عن شيء بشيء.

وأما الشبهة بأن قولهم: «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه» يناقض نفسه، فإنه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار، فهي مندفة، بما سيجيء في مباحث الوحدة والكثرة، من أن من العمل ما هو أولى ذاتي، يتحد فيه الموضوع والمفعول مفهومًا و يختلفان اعتبارًا؛ كقولنا: «الإنسان إنسان» ومنه ما هو شائع صناعي، يتحدان فيه وجودًا و يختلفان مفهومًا؛ كقولنا: «الإنسان ضاحك». والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالعمل الأولي، ولا يُخبر عنه؛ وليس بمعدوم مطلق، بل موجود من الموجودات الذهنية، بالعمل الشائع، ولذا يُخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض.

وبهذا التقريب يندفع الشبهة عن عدة قضايا تُوجه التناقض؛ كقولنا: «الجزئي جزئي» وهو بعينه «كلي» يصدق على كثيرين، و قولنا: «شريك الباري مستنع» مع أنه معقول في ذهن فيكون موجوداً فيه «ممكناً»، و قولنا: «الشيء إما ثابت في ذهن أو لا ثابت فيه»



- فصل ۱۱ -

در اینکه از معدوم مطلق خبر نمی‌توان داد

و این مطلب از آنچه گذشت، روشن می‌شود چرا که معدوم مطلق، بطلان محض است و هیچ شیشینی ندارد و حال آنکه خبر (همواره) از شینی با شیء دیگر است. و اما اینکه بصورت شبهه گفته‌اند: «از معدوم مطلق خبر نمی‌توان داد» با خودش تناقض دارد چرا که خود همین جمله، اخبار از معدوم مطلق است به اینکه نمی‌توان از آن خبر داد! این شبهه با مباحث آینده دفع می‌شود. چرا که در بحث وحدت و کثرت نخواهد آمد که حمل قصیه، گاهی حمل اولی دانی است که در آن، موضوع و محمول از حیث مفهوم یکی هستند و اختلافشان اعتباری است. مثل اینکه می‌گوئیم: انسان، انسان است. و گاهی حمل در قصیه، حمل شایع صناعی است که موضوع و محمول از حیث وجود یکی هستند و اختلافشان مفهومی است مثل اینکه می‌گوئیم: انسان ضاحک است.

و معدوم مطلق، به حمل اولی معدوم مطلق است و از آن خبری داده نمی‌شود و اما به حمل شایع صناعی، معدوم مطلق نیست بلکه موجودی از موجودات ذهنی است و لذا از آن خبر داده می‌شود به اینکه خبر و اخباری از آن نیست. پس (با توجه به فرق دو حمل) تناقضی در کار نیست.

و با این بیان، شبهه در بسیاری از قصایایی که ایهام تناقض دارند مدفع می‌شود، مثل اینکه می‌گوئیم: جزئی جزئی است، در حالیکه مفهوم «جزئی» خودش کلی است و بر مصادیق زیادی منطبق است. و یا می‌گوئیم: شریک الباری متمتع است، با اینکه شریک الباری معقول در ذهن آدمی است و لذا موجود در ذهن و ممکن است و یا می‌گوئیم: شیء یا ثابت در ذهن است و یا غیر ثابت در ذهن است، و حال آنکه

واللا ثابته في الذهن ثابت فيه، لأنه معقول.

وجه الاندفاع: أن الجزئي جزئي بالحمل الأولي، كلي بالشائع. وشريك الباري شريك الباري، بالحمل الأولي؛ وممكن مخلوق للباري، بالشائع. واللا ثابته في الذهن كذلك، بالحمل الأولي؛ وثابت فيه بالشائع.

الفصل الثاني عشر

في إمتناع إعادَةِ المعدوم بعينه

قالت الحكماء: «إن إعادَةَ المعدوم بعينه محتنعة»، وتبعهم فيه بعض المتكلمين، وأكثرهم على الجواز.

وقد عُدَّ الشيخ «إمتناع إعادَةِ المعدوم» ضرورياً؛ وهو من الفطريات، لقضاء الفطرة ببطالانٍ شيتية المعدوم، فلا يتصف بالإعادة. والقائلون بنظرية المسألة احتجوا عليه بوجوه:

منها: أنه لو جاز للمعدوم في زمانٍ أن يُعادَ في زمانٍ آخر، بعينه، لزم تخلُّلُ العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لأنه حينئذ يكون موجوداً بعينه في زمانين بينهما عدمٌ متخلِّل.

حجة أخرى: لو جازت إعادَةُ الشيء بعينه بعدَ انعدامه، جازَ إيجاده ما يُماثله من جميع الوجوه ابتداءً واستئنافاً؛ وهو محال. أمّا الملازمة فلأن «حكم الأمثال



غیر ثابت در ذهن، ثابت در ذهن است، چرا که معقول است.

وجه اندفاع این شبهات این است که، جزئی، جزئی است به حمل اولی، اما کلی است بحمل شایع. و شریک‌الباری، شریک‌الباری است بحمل اولی، اما ممکن و مخلوق باری تعالی است بحمل شایع. و غیر ثابت در ذهن، غیر ثابت در ذهن است بحمل اولی، ولی ثابت در ذهن است بحمل شایع.

- فصل ۱۶ -

در امتناع اعاده عین معدوم

حکما گفته‌اند: اعاده عین معدوم محال است. و نه پیروی از فلاسفه، برخی از متکلمین نیز چنین گفته‌اند، اما اکثریت متکلمین قائل به جواز اعاده هستند. شیخ (ابوعلی سینا) در مسئله امتناع اعاده معدوم را بدیهی می‌داند و از فطریات (قضایا قیاساتها معها) می‌شمارد چرا که حکم فطرت و وجدان این است که معدوم شیئیتی ندارد و منکر این متصف به اعاده نمی‌شود. و کسانی که مسئله را نظری (غیر بدیهی) می‌دانند به چند وجه بر آن (امتناع) استدلال کرده‌اند:

(وجه اول) چیزی که در یک زمانی معدوم شده، اگر ممکن باشد که دوباره همان شیء در زمان دیگری اعاده شود، مستلزم این است که عدم بین یک شیء و خودش متخلل شود و این محال است! چرا که در این صورت، آن شیء هیناً در دو زمان موجود است در حالی که بین آن دو زمان، عدم متخلل است!

(وجه دیگر) اگر ممکن باشد که چیزی پس از انعدام، دوباره اعاده شود، از آغاز نیز باید ایجاد چیزی که هیناً مماثل با آن شیء باشد، ممکن باشد و حال آنکه این امر محال است. و اما بیان ملازمه بدین قرار است که: حکم چیزهای مثل هم (عین هم) در آنچه



فيما يجوزُ وفيما لا يجوزُ واحدٌ، و يثُلُ الشيء ابتداءً و مُعادةً ثاناً لا فرق بينهما بوجه، لأنهما يُساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه. و أما استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجودِ عدم التميز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير؛ وهو محال.

حجة أخرى: إن إعادة المعدوم توجب كون المُعاد هو المبتدأ؛ وهو محال، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف. بيان الملازمة: أن إعادة المعدوم بعينه يستلزم كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المُعاد عين المبتدأ، وهو الانقلاب أو الخلف.

حجة أخرى: لو جازت الاعادة لم يكن عدد القود بالغا حداً معيناً يقف عليه، إذ لا فرق بين القودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المُعاد والمبتدأ، وتعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص^١.

احتج المجوزون بأنه لو امتنع إعادة المعدوم، لكان ذلك إما لماهيته، وإما للاحتمال ماهيته؛ ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً، وهو ظاهر،

١. ولا مرجح لبعض تلك الأعداد العاقل حيث أنه أن الشخص، مثلاً لا بد منه في الوجود، لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد؛ مع أنه لا مرجح لتعين عدد خاص منها (متروكاً).



برایشان ممکن و یا ناممکن است، شبیه یکدیگر است. و فرض این است که مثلی یک چیز، در ابتدا و یا پس از اعاده دوباره، فرقی نمی‌کند زیرا هر دو (مبتدئه و مُعاد) از جمیع جهات، مثلی همان شیء اولیه هستند. و اما استحالة لازمه از این جهت است که این امر یعنی اجتماع مثلی در وجود (عین هم) مستلزم این است که بین آن دو هیچ تمایزی نباشد و این به معنای آن است که کثیر - از آن حیث که کثیر است - واحد باشد و چنین چیزی محال است!

(وجه دیگر) اعاده معدوم موجب می‌شود که مُعاد (اعاده شده) عین مبتدئه (شیء اول) باشد و این محال است چرا که مستلزم انقلاب می‌باشد و یا مستلزم تخلف است. بیان ملازمه بدین صورت است که اعاده غیر معدوم، مستلزم آن است که مُعاد از حیث ذات و از حیث همه خصوصیات شخصی حتی از جهت زمان، عین همان اولی باشد. پس در این صورت، مُعاد همان مبتدئه می‌شود و این انقلاب (عوض شدن چیزی بدون سبب) و یا تخلف (خلاب فرض) است!

(وجه دیگر) اگر اعاده معدوم ممکن باشد، عده در عود (بازگشت و تکرار) حدّ معینی ندارد که متوقف شود (یعنی هر چند بار که فرض کنیم، اعاده ممکن است) چرا که فرقی بین عودِ اول با عودِ دوم نیست و همین طور تا بی‌نهایت ادامه دارد، چه اینکه بین مُعاد و مبتدئه (همانطور که گفتیم) فرقی نیست. و حال آنکه از لوازم وجود شیء مشخص این است که تعین عددی داشته باشد.^۱

و اما قائلین به جواز اعاده معدوم گفته‌اند که اگر اعاده معدوم، محال باشد، این استحاله یا بحاطر ماهیت معدوم است و یا بحاطر لازمه ماهیت است. و اگر چنین باشد، نمی‌بایست از همان آغاز موجود می‌شد و این امر واضح است. و یا این استحاله

۱ و هیچ یک از این اعداد، ترجیحی بر دیگری ندارد پس حاصل مطلب این است که تعین به معنای تشخیص برای هر وجودی، حتماً ضرورت دارد چرا که موجود تا مشخص شود، ایجاد نمی‌شود. و حال آنکه در بحث ما هیچ عدد خاصی از میان اعداد اعاده مرجعی برای تعین ندارد. (مؤلف)



وإما لمعارض مفارق؛ فيزول الامتناع يزواله.
 وزد بأن الامتناع لأمر لازم لكن لوجوده و هويته، لا لماهيته،
 كما هو ظاهر من الحجج المتقدمة.
 وعمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الاعادة زعمهم أن المعاد، و
 هو مما نطقت به الشرائع الحقّة، من قبيل إعادة المعدوم.
 ويردّه: أن الموت نوع استكمال، لا انعدام وزوال.^١

١. كان قيل: هذا إنما يتم لو كان الموت استكمالاً للروح والبدن جميعاً وهو غير مسلم؛ وأما لو كان استكمالاً للروح فقط فلا إشكال على حاله؛ لأن إعادة البدن حينئذ من إعادة المعدوم.
 قيل: شخصية الإنسان بنفسه، دون بدنه المتغير دائماً؛ فالإنسان العائد في المعاد بالنفس والبدن عين الإنسان الذي كان في الدنيا. سوله كان الموت استكمالاً للروح فقط، وكان البدن العائد معها بإيجاده يده؛ أو كان الموت استكمالاً للروح والبدن، وكان البدن العائد مع الروح هو البدن النهائي المستكمل؛ فالإنسان بنفسه و بدنه هو الذي كان في الدنيا حينئذ. (منه رد)



بخاطر عارضی مفارق است، پس با زوال آن عارض، این امتناع نیز زائل می شود!
ولی قول مزبور مردود است چرا که امتناع و استحاله، بخاطر امر لازمی است که
لازمه وجود و هویت معدوم است و نه لازمه ماهیتش، کما اینکه این مطلب از
استدلای گذشته بطور آشکار بدست می آید. و عمده چیزی که قائلین به جواز را به
سمت این نظر کشانیده این است که گمان کردند مسئله معاد که از اموری است که
شرائع حق آن را مطرح کرده اند، از قبیل احادیث معدوم است. و حال آنکه در رد این
پندار باید گفت مرگ نوعی استکمال است و نه انعدام و زوال.^۱



۱ اگر گفته شود: این سخن وقتی تمام است که مرگ، استکمال روح و بدن هر دو باشد و این مسلم نیست.
و اما اگر مرگ، تنها و فقط برای روح استکمال باشد، اشکال همچنان باقی است، چرا که احادیثی هستند، از
قبیل احادیث معدوم می شود!

در جواب گفته شده که شخصیت انسان به نفس نرست و به بدنش که دائماً تغییر می کند پس انسانی که با
نفس و بدنش در معاد باز می گردد عین انسانی است که در دنیا بوده، خواه مرگ فقط برای روح استکمال
باشد و بدنی که همراه روح است با ایجاد دوباره موجود شود و خواه مرگ، استکمال روح و بدن هر دو
باشد و بدنی که همراه روح باز می گردد، همان بدنی دیگری باشد که استکمال یافته. پس - در هر حال -
انسان با نفس و بدنش، حیثاً همان است که در دنیا بوده است. (مؤلف)

المرحلة الثانية

في إنقسام الوجود إلى خارجي وذهني

الفصل الأول

في الوجود الخارجي و الوجود الذهني

المشهور بين الحكماء أن للماهيات، وراء الوجود الخارجي - و هو الوجود الذي يترتب عليها فيه الآثار^١ المطلوبة منها - وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه الآثار؛ ويسمى وجوداً ذهنيّاً، فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع، بما أنه جوهر؛ ويصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم؛

١. المراد بالآثار في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أولاً تتم به حقيقة الشيء كالحوانية و النطق في الإنسان، أو كمالاً ثانياً مترتباً على الشيء بعد تمام ذاته، كالتمجب و الضحك للإنسان. - (منه رما)

مرحله دوم

در انقسام وجود به خارجی و ذهنی^۱

و در این مرحله یک فصل است :

- فصل ۱ -

مشهور بین فلاسفه این است که ماهیات علاوه بر وجود خارجی - که همان وجودی است که بر آن آثار استعلویة از آن ماهیت مترتب می شود - وجود دیگری دارند که در آن، هیچ آثار مترتب نمی شود، و این وجود، وجود ذهنی است. پس انسانی که در خارج موجود است، از آن حیث که جوهر است، قائم در غیر موضوع است و می توان - از آن حیث که جسم است - در آن ابعاد سه گانه را فرض کرد. و از آن

۱ بحث وجود ذهنی - عمدتاً - از رمان شارحان اشراق شیخ (ره) آغاز شده مثل فخر رازی و خواجۀ طوسی (ره)، و یکی از انگیزه های طرح این بحث این بوده که متکلمان - بعضاً - قائل به ثابت و منفی بوده اند و ماهیات را نه موجود و نه معلوم می دانسته اند شیخ (ره) این بحث را مطرح کرده که همان چیزهایی که شما آنها را ثابت می شمارید و می گوئید به موجودند و نه معلوم، در ذهن موجودند و دارای وجود ذهنی اند و از همین جا بحث وجود ذهنی آغاز شده است. ر ک: الهیات شما، مقاله اولی، فصل ۵، ص ۳۲ طبع قدیم. (غ)

۲. مراد از اثر در این مقام، کمالی شیء است. حواء کمالی نول باشد که حقیقت شیء بدان تمامیت می یابد مثل حیوانیت و خلق در انسان، یا کمال ثانی باشد که پس از تمامیت ذات شیء بر آن مترتب می گردد مثل تعجب و ضحک برای انسان. (مؤلف)



وبما أنه نباتٌ وحيوانٌ وإنسانٌ، ذواتُ نفسٍ نباتيةٍ وحيوانيةٍ وناطقةٍ، ويظهرُ معه آثارُ هذه الأجناسِ والفصولِ وخواصُّها. والإنسانُ الموجودُ في الذهنِ المعلومِ لنا إنسانٌ ذاتاً، واجدٌ لحدِّه، غيرَ أنه لا يترتبُ عليه شيءٌ من تلك الآثارِ الخارجيةِ. وذهبَ بعضهم إلى أن المعلومَ لنا، المسمَّى بالموجودِ الذهنيِّ، شَبَحُ الماهيةِ لأنفسِها؛ والمرادُ به عَرَضٌ وكيف قائمٌ بالنفسِ، يُبينُ المعلومَ الخارجيّ في ذاته، ويشابههُ ويحكِّيه في بعضِ خصوصياتِهِ؛ كصورةِ الفَرَسِ المنقوشةِ على الجدارِ الحاكيةِ للفَرَسِ الخارجيّ. وهذا في الحقيقةِ سفسطةٌ^١، ينسُدُّ معها بابُ العلمِ بالخارجِ من أصلِهِ.



وذهبَ بعضهم إلى إنكارِ الوجودِ الذهنيِّ مطلقاً، وأنَّ علمَ النفسِ بشيءٍ إضافةً خاصَّةً منها إليه. ويردُّ: العلمُ بالمعدومِ، إذ لا معنى محصلاً للإضافةِ إلى المعدومِ. واحتجَّ المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجودِ الذهنيِّ بوجوه:

الأولُ: أنا نحكمُ على المعدوماتِ بأحكامٍ إيجابيةٍ؛ كقولنا: «بحرٌ من زُبحي كذا» وقولنا: «اجتماعُ النقيضينِ غيرُ اجتماعِ الضدينِ»^٢، إلى غيرِ ذلك؛

١. لمقايرة الصور العاصلة عند الإنسان لما في الخارج مغايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلقاً وهو السفسطة. (منه رء)

٢. فإن قيل: إن أدلة الوجود الذهني مصيها اثبات الوجود المعنى للماهيات والمستحتمات باطللة الذوات ليست لها ماهيات، وإنما يختلق العقل معهوداً لأمير باطل الذات. كشريك الهاري واجتماع النقيضين وغيرهما.

قلنا: إن لهذا الذي يختلقه العقل ثبوتاً ما، لمكان العمل، وإن ليس في الخارج ففي موطن آخر، نسميه بالذهن.

جهت که نبات و حیوان و انسان است و دارای نفس نباتی و حیوانی و ناطقه است، با او آثار این اجناس و فصول و خواص آنها آشکار می‌گردد. و اما انسانی که در ذهن ما موجود است و معلوم ما می‌باشد، ذاتاً انسان است و حد و تعریف انسان را دارد، اما هیچیک از این آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌گردد.

و برخی حکما قائل شده‌اند که معلوم ما که موجود ذهنی نامیده می‌شود، شیخ ماهیت است و نه خود آن و مراد از آن شیخ، غرض و کیفی است که قائم به نفس ما است و ذاتاً ما معلوم خارجی نساین دارد ولی مشابه آن است و در بعضی خصوصیات، حاکی از آن است. مثل صورتی است که بر دیوار نقاشی شده و حاکی از است خارجی است. ولی این سخن، در حقیقت، سفسطه^۱ است و با پذیرش آن، باب علم به خارج از ریشه بسته می‌شود.

و برخی^۲ وجود ذهنی را مطلقاً انکار کرده‌اند و گفته‌اند علم نفس به یک شیء، اضافه و نسبت خاصی از طرف نفس به سوی آن شیء است و ولی مسئله علم به معدوم، این قول را رد می‌کند چرا که اضافه (نسبت) به معدوم، معنای روشن و محصلی ندارد. و مشهور فلاسفه که قائل به وجود ذهنی هستند، بر مذهبهای خود از چند راه استدلال کرده‌اند.

(اول) ما نستعنه معلومات، احکام ایجابی (مثبت) صادر می‌کنیم مثل اینکه می‌گوئیم: دریایی از جیوه، کذا است. و یا می‌گوئیم: اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است،^۳

۱. چرا که صورتهای حاصل در فرد انسان با آنچه در خارج است، معایرب مطلق پیدا می‌کند، پس بسجور مطلق علم به هیچ چیزی پیدا نمی‌کنیم و این، سفسطه است. (مؤلف)

۲. لغز دلائی در المباحث العشریة، ج ۱، ص ۳۳۱، مکتبة الباسدی، طهران (ع)

۳. اگر گفته شود که ادله وجود ذهنی، باظر به اثبات وجود ذهنی برای ماهیت‌ناشد و حال آنکه امور مستمتع، ذاتشان عین بطلان است و اصلاً ماهیتی ندارند و پس - فقط - عقل است که برای امور باطلی مثل شریک‌الباری و اجتماع نقیضین و امثال آنها، مفهومی را می‌سازد. می‌گوئیم: چون حمل محقق و ممکن است، پس باید برای همان چیزی که عقل می‌سازد، یک نحوه ثبوتی باشد و این ثبوت در خارج نیست، پس در موطن دیگری است که نامش را ذهن می‌گذاریم. (مؤلف)

والإيجاب إثبات، وإثبات شيء في شيء فرع ثبوت المثبت له؛ فلهذه الموضوعات المعدومة وجود، وإذ ليس في الخارج فهي موطن آخر، ونُسَمِّيهِ الذَّهْنَ.

الثاني: أنا نتصور أموراً تُصَفُّ بالكلية والعموم؛ كالإنسان الكلي، والحيوان الكلي، والتصور إشارة عقلية لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود للكلي بما هو كلي في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، ونُسَمِّيهِ الذَّهْنَ.

الثالث: أنا نتصور الصَّرف من كل حقيقة، وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والاضطراب؛ كما البياض المستصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية، وصرف الشيء لا يتشظى ولا يتكرر، فهو واحد، وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه؛ والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، نُسَمِّيهِ الذَّهْنَ.

تمة

قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن - بمعنى حصولها بأنفسها فيه - اشكالات:

الاشكال الأول: أن القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن



و غیر اینها، و می‌دانیم که ایجاب به معنای اثبات است. و (سائر قاعدة فرعیه) اثبات چیزی برای چیز دیگر، فرع ثبوت آن چیز دیگر (مثبت‌له) است. پس باید این موضوعات معدوم، وجودی داشته باشند. و چون این وجود در خارج نیست، پس لاجرم در موطن دیگری است که نامش ذهن است.

(دوم) ما اموری را تصور می‌کنیم که منصف به کلیت و عموم می‌شوند، مثل انسان کلی و حیوان کلی. و تصور همان اشاره عقلیه است که جز در صورت وجود مشارالیه محقق نمی‌شود و چون کلی - مماهو کلی - در خارج نیست پس این کلیات باید در موطن دیگری موجود باشند که آن را ذهن می‌نامیم^۱

(سوم) ما صیرف ال هر حقیقتی را تصور می‌کنیم. و صیرف همان حقیقت است به گونه‌ای که آنچه از راه خلط و انضمام آن حقیقت را متعدد و تکرر می‌کند، از آن حذف شده باشد، مثل معبدی‌ای که آن را تصور می‌کنیم در حالیکه همه شوائب اجنبی و بیگانه از آن محذوف باشد. و طبق قاعدة، صیرف از یک شیء، دو سردار و مسکّر نیست. پس صیرف، وحدتی دارد که جامع همه چیزهایی است که از همان منبع باشد. و حقیقتی با این وصف (صیرف) در خارج موجود نیست، پس باید در موطن دیگری که آنرا ذهن می‌نامیم، موجود باشد.^۲

نتیجه

بر وجود ماهیات در ذهن - بدین معنا که نفس ماهیات در ذهن حاصل شوند - اشکالات متعددی وارد گردماند:

اشکال اول^۳: اگر قائل شویم که خود ماهیات در ذهن ما حاصل می‌شوند، لازم

۱. می‌توان استدلال را بر خاصیت تطبیق و حکایت مفهوم، متمرکز کرد، چه مفهوم جزئی باشد و چه کلی.

بنابر این کلیت و عموم مفهوم، مداخلیت، انحصاری در اثبات وجود ذهنی ندارد. (ع)

۲. سه استدلال مذکور از قبیل برهان خلط و استدلال غیر مباشر بر وجود ذهنی محسوب می‌شوند. (ع)

۳. ر.ک: اسفار، ج ۳، ص ۳۰۵، طبع مصطفوی، (ع)



يستلزم كون الشيء الواحد جوهرًا و عرضاً معاً، وهو محال. بيان الملازمة: أن الجوهر المعقول في ذهن جوهر، بناءً على انحفاظ الذاتيات؛ وهو بعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض بمعرضه. وأما بطلان اللازم، فسلزوم كونه قائماً بالموضوع وغير قائم به.

الاشكال الثاني: أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف^١، بناءً على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كفيات نفسانية؛ ثم إذا تصوّرنا جوهرًا، كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر - لانحفاظ الذاتيات - وتحت مقولة الكيف، كما تقدم؛ والمقولات متباينة بتمام الذات^٢، فيلزم الساقص في الذات. وكذا إذا تصوّرنا مقولة أخرى غير الجوهر، كالماهية المستصورة مندرجة تحت مقولتين. وكذا لو تصوّرنا كيفاً محسوساً، كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني، وهو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة؛ واستحالة ضرورية.

قالوا: وهذا الاشكال أصح من الأول، إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهرًا و عرضاً، لأن التباين الذاتي الذي بين المقولات إنما هو بين الجوهر والكيف والكم وغيرها؛ وأما مفهوم العرض،

١. وهو عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته. (متروك)

٢. إذ لو لم تكن متباينة بتمام الذات، كانت مشتركة في بعض الذات، فكان لها جنس فوقها، والمفروض أنها لجنس عالية ليس فوقها جنس. هذا خلاف؛ فهي بسائط متباينة بتمام الذات. (متروك)



می‌آید که یک شیء، هم جوهر باشد و هم عرض، و این محال است. بیان ملازمه این است که جوهر معقول (متصور) در ذهن، از آن جهت که ذاتیاتش را محفوظ دارد، جوهر است، و در عین حال عرض نیز هست چرا که قائم به نفس است، همانطور که عرض به معروضش قیام دارد و اما میان بطلان لازمه بدین قیام است که در این صورت لازم می‌آید آن متصور، هم قائم به موضوع باشد و هم غیر قائم!

اشکال دوم: ماهیت ذهنی مندرج تحت مقوله کیف^۱ است. و این، بسا بر مبنایی است که فلاسفه دارند و می‌گویند صور علمیه، کیفیات نفسانی هستند. حال اگر ما جوهری را تصور کنیم، باید مندرج تحت مقوله جوهر باشد چرا که ذاتیات جوهر، محفوظ است. و باید تحت مقوله کیف نیز باشد. چنانکه گذشت.

و حال آنکه مقولات، به تمام ذات با یکدیگر تباین دارند^۲ و نتجتاً تفاصیل در ذات آنها لازم می‌آید. و نیز اگر مقوله دیگری غیر از جوهر را تصور کنیم، آن ماهیت متصوره، مندرج تحت دو مقوله می‌شود و همچنین اگر کیف محسوس را تصور کنیم، باید هم تحت کیف محسوس مندرج باشد و هم تحت کیف نفسانی، و این همان اندراج شیء واحد در تحت دو نوع متباین از یک مقوله است و چنین چیزی محال است بالبداهه.^۳

فلاسفه گفته‌اند: این اشکال دوم از اشکال اول، دشوارتر است. زیرا چندان اشکال ندارد که شیء واحد، هم جوهر باشد و هم عرض، چرا که تباین ذاتی‌ای که بین مقولات است، تنها در بین جوهر و کیف و کم و امثال اینهاست و اما مفهوم عرضی

۱. کتب عرضی است که ذاتاً قسمت و نسبت را قبول نمی‌کنند. (مؤلف)

۲. چون اگر بتمام ذات متباین باشند، در بعضی از ذات باید مشترک باشد و بدین‌این جنسی بالاتر از خود خواهند داشت. و حال آنکه معروض این است که مقولات، اجناس عالی هستند و بالاتر از آنها جنسی نیست (و این تخلف است). پس مقولات، بسیط‌اند و به تمام ذات با یکدیگر تباین دارند. (مؤلف)

۳. اشکال اول و دوم در این بین حاجی میرزا (ره) آمده است. «جوهر مع عرض کیف اجتماع ام کیف تحت الکیف کل قد جمع. (ع)



بمعنى القائم بالموضوع، فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات؛ ومن الجائز أن يعمّ الجوهر الذهني أيضاً و يصدق عليه؛ لأنّ المأخوذ في رسم الجوهر أنّه «ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لافي موضوع» فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع، وهو إذا وجد في الخارج كان لافي موضوع. هذا؛

و أمّا دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين، كالجوهري والكيفي، وكالكمي والكيفي، والمقولات متباينات بتمام النوات؛ فاستحالته ضرورة لا مدفع لها.

و بالتوجه إلى ما تقدّم من الاشكال ونحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوحدانية الذهنية من أصله، بالقول بأن العلم بأضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط. وقد عرفت ما فيه.

وبعضهم إلى أنّ الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها، لا بأنفسها، و شبح الشيء يغيّر الشيء و يباينه؛ فالصورة الذهنية كيفية نفسانية، أمّا المقولة الخارجية فغير باقية فيها، فلا إشكال. وقد عرفت ما فيه.

وقد أجيب عن الاشكال بوجوه:

منها: ما عن بعضهم. أنّ العلم غير المعلوم، فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية في الذهن أمران: أحدهما: الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج، وهو المعلوم، وهو غير قائم بالنفس، بل قائم بنفسه، حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان. ...



یعنی «قائم در موضوع» خودش غرضی عائی است که بر نه تا از مقولات صادق است و امکان دارد که این مفهوم، جوهر ذهنی را نیز شامل شود و بر آن صادق کند. چون آنچه در تعریف رسمی جوهر اخذ می‌شود این است که جوهر ماهیتی است که وقتی در خارج موجود شود و خودش لاف‌ی موضوع (نه در موضوع) است، پس ممکن است که در ذهن، قائم به موضوع باشد و همین امر وقتی در خارج موجود می‌شود، لاف‌ی موضوع است، از این مطلب بگذریم.

و اما (اشکال دوم یعنی) دحول ماهیت واحده تحت دو مقوله مثل جوهر و کیفیت، و یا مثل کم و کیف - با توجه به اینکه مقولات به تمام ذات متایات‌اند - محال بودنش بدیهی است و راهی برای دفع این استحاله وجود ندارد.

و با توجه به اشکال فوق و امثال آن، برخی از فلاسفه، وجود ذهنی را اصلاً انکار کرده و گفته‌اند که علم، از راه اضافه و بسط نفس با خارج حاصل می‌شود، و سایر این معلوم، فقط در تحت مقوله خارجی اش مندرج است. و شما پیشتر با اشکال این قول آشنا شدی (علم به معدومات توجیهی ندارد).

و بعضی دیگر از فلاسفه گفته‌اند که اشباح ماهیات خارجی، در ذهن ما حاصل می‌شوند و نه خود ماهیات و می‌دانیم که شیخ یک شیء با خود آن شیء مغایر و مباین است. بنابراین صورت ذهنی، کیف نفسی است، ولی مقوله خارجی در آن صورت ذهنی باقی نیست و لذا اشکالی پیش نمی‌آید. و پیشتر اشکال این قول را نیز دانستی (علم به خارج محدود می‌شود).

و از این اشکال به چند طریق پاسخ داده شده است: (اول) بعضی گفته‌اند که علم غیر از معلوم است. پس وقتی ماهیتی از ماهیات خارجی در ذهن حاصل می‌شود، دو امر محقق است: یکی ماهیتی است که عیناً به همانگونه که در خارج است در ذهن حاصل می‌شود و آن همان معلوم است که قائم به نفس نیست بلکه قائم به خودش می‌باشد و در ذهن حاصل است همانگونه که یک شیء قائم بذات در زمان و مکان



والآخر: صفة حاصلة للنفس، قائمة بها، يُطرَدُ بها عنها الجهل، وهو العلم؛ وعلى هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية، من جوهر أو كم أو غير ذلك، و العلم كيف نفساني؛ فلا اجتماع أصلاً لمقولتين ولا لتوعين من مقولة.

و فيه: أنه خلاف ما نجد من أنفسنا عند العلم، فإن الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنا الجهل و تصير وصفاً لنا نتصف به.

و منها: ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية: أن الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية، و منقبة إلى الكيفية. بيان ذلك: أن موجودية الماهية متقدمة على نفسها، فتح قطع النظر عن الوجود لاماهاية أصلاً؛ والوجود الذهني و الخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنياً، جاز أن تقلب الماهية، بأن يتبدل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفاً؛ فليس للشيء بالنظر إلى ذاته حقيقة معينة، بل الكيفية الذهنية إذا وجدت في الخارج، كانت جوهرًا أو غيره؛ و الجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن، كان كيفاً نفسانياً؛ و أما مباينة الماهية الذهنية للخارجية، مع أن المدعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن، و هو يستدعي أصلاً مشتركاً بينهما - فيكفي في تصويره أن يصور العقل أمراً مبهماً مشتركاً بينهما، يصحح به أن ما في الذهن هو الذي في الخارج؛ كما يصور المادة المشتركة بين الكائن و الفاسد لماديين.



حاصل است. و امر دوم صفتی است که برای نفس حاصل می شود و قائم به نفس است و به وسیله آن، جهل از نفس دور می شود و این همان علم است. و بنابراین «معلوم» همچنان تحت مقوله خارجیّه خودش اعم از جوهر یا کم یا غیر اینها مندرج است. ولی «علم» کیف نفسانی است و لذا اصلاً اجتماع دو مقوله پیش نمی آید.

ولی اشکال این سخن این است که ما در هنگام علم خلاف آبرادر وجدان خودمان می یابیم، زیرا همان صورتی از یک شیء که در هنگام علم، در خودمان می یابیم، همان است که عیناً جهل را از ما دور می کند و وصفی برای ما می شود که خود را بدان متصف می کنیم.

(دوم) بعضی از قائلین به اصالت ماهیت گفته اند که صورت حاصل در ذهن، از ماهیت خارجیّه خود منسلح می شود (خود می شود) و منقلب به کیف می شود. بیان مطلب اینست که موجودیت ماهیت متقدم بر خود ماهیت است. پس با قطع نظر از وجود، اصلاً ماهیتی نیستند و وجود ذهنی و خارجی در حقیقت با یکدیگر اختلاف دارند. پس وقتی وجود متبدل شود و از خارجی به ذهنی مبدل گردد، ممکن است که ماهیت نیز منقلب شود یعنی جوهر یا کم یا غیر اینها تبدیل به کیف شود. پس برای یک شیء از آن جهت که به ذاتش نظر می کنیم، حقیقت معینی وجود ندارد بلکه کیفیت ذهنی وقتی در خارج موجود می شود، جوهر یا غیر جوهر می شود. و جوهر خارجی وقتی در ذهن موجود می شود، کیف نفسانی می شود. و اما با توجه به اینکه مدعا اینست که اشیاء خودشان در ذهن حاصل می شوند - و این امر می طلبد که یک اصل مشترکی بین آنها وجود داشته باشد و برای حلّ مباینات ماهیت ذهنی با خارجی و تصویر آن اصل مشترک کافی است که عقل، یک امر مبهم مشترک را بین آنها تصویر کند تا به وسیله آن تصحیح شود که آنچه در ذهن است همان است که در خارج است، همانگونه که عقل، ماده مشترکی را بین کائن و فاسد مادی (مثل آب و بخار) تصویر می کند.

و فيه أولاً : أنه لا مُحَصَّلٌ لِما ذَكَرَهُ من تَبَدُّلِ الماهِيَةِ و اختلافِ الوجودَيْنِ في الحقيقة، بناءً على ما ذَهَبَ إليه من أصالة الماهية و اعتبارية الوجود.
و ثانياً : أنه في معنى القولِ بالشَّيْخ، بناءً على ما التَّزَمَ به مِنَ المَعَايِرَةِ الذَّاتِيَةِ بَيْنَ الصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ و المَعْلُومِ الخَارِجِيِّ؛ فيلْحَقُهُ ما لَحِقَهُ من مَحْذُورِ السُّفْسُطَةِ.
و منها : ما عن بعضهم : إنَّ العِلْمَ لَمَّا كانَ مُتَّحِداً بِالذَّاتِ مع المَعْلُومِ بِالذَّاتِ، كانَ من مَقُولَةِ المَعْلُومِ؛ إنَّ جَوْهَرًا جَوْهَرًا، و إنَّ كَمًّا فَكَمًّا، و هَكَذَا. و أمَّا تَسْمِيَتُهُمُ العِلْمَ كَيْفًا، فَمَبْنِيٌّ عَلَى المَسَامَحَةِ في التَّعْبِيرِ كما يُسَمَّى كُلُّ وَصْفٍ نَاعِبٍ لِلغَيْرِ كَيْفًا في العُرْفِ العامِّ، و إنَّ كانَ جَوْهَرًا.

و بهذا يَنْدَفِعُ إِشْكَالُ : ائْتِراجِ المَقُولَاتِ الأَجْمَرِ تَحْتَ الكَيْفِ.
و أما إِشْكَالُ : كَوْنِ شَيْءٍ وَاحِدٍ جَوْهَرًا وَ عَرَضًا مَعًا، فَالجَوَابُ عَنْهُ ما تَقَدَّمَ : أَنَّ مَفْهُومَ العَرَضِ عَرَضٌ عَامٌّ شَامِلٌ لِلْمَقُولَاتِ التَّسْعِ العَرَضِيَّةِ و للجَوْهَرِ الذَّهْنِيِّ؛ و لا إِشْكَالَ فِيهِ.

و فيه : أَنَّ مَجْرَدَ صَدَقِ مَفْهُومٍ مَقُولَةٍ مِنَ المَقُولَاتِ عَلَى شَيْءٍ لا يَوْجِبُ ائْتِراجَهُ تَحْتَهَا، كما سَتَجِيءُ الإِشارَةُ إِلَيْهِ.
على : أَنَّ كَلَامَهُمْ صَرِيحٌ في كَوْنِ العِلْمِ الحَصُولِيِّ كَيْفًا نَفْسَانِيًّا، دَاخِلًا تَحْتَ مَقُولَةِ الكَيْفِ حَقِيقَةً، من غَيْرِ مَسَامَحَةٍ.

و منها : ما ذَكَرَهُ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ ١٢ في كُتُبِهِ، وَ هُوَ الفَرْقُ في إِيْجابِ الإِندِراجِ بَيْنَ الحَمْلِ الأوَّلِيِّ و بَيْنَ الحَمْلِ الشَّائِعِ؛ فَالثَّانِي



ولی در این نظر چند اشکال وجود دارد:

اولاً: بنابر مذهب قائل که ماهیت را اصیل و وجود را اعتزازی می‌داند، معای روشنی ندارد که بگوید ماهیت متبدل می‌شود و در وجود ذهنی و خارجی، حقیقتاً با یکدیگر اختلاف دارند.

ثانیاً: این نظر به معنای قول به شیع است، چرا که صاحب این رأی ملتزم می‌شود که بین صورت ذهنی و معلوم خارجی، مغیرت ذاتی وجود دارد. پس همان اشکالی که بر قول به شیع وارد بود یعنی مشکلی سفسطه، بر این قول نیز وارد است.

(سوم) بعضی گفته‌اند از آنجا که علم ذاتاً با معلوم بالذات متحد است، از مقوله معلوم است، یعنی اگر معلوم جوهر است، علم نیز جوهر است و اگر کم است، معلوم هم کم است و همیطور. و اما اینکه فلاسفه علم را کیف می‌نامند سایر مسامحه در تعبیر است، کما اینکه در عرب عام مردم، هر کیفی که توصیف‌گر غیر باشد، کیف نامیده می‌شود ولو (حقیقتاً) جوهر باشد. و با این بیان، اشکال اندراج مقولات دیگر در تحت کیف متدفع می‌شود و اما اشکالی اینکه شیء واحد هم جوهر می‌شود و هم عرض، جوابش همان است که قبلاً گذشت و آن این بود که مفهوم عرض، عرض عامی است که شامل همه مقولات به گانه عرضیه و شامل جوهر ذهنی (نیر) می‌شود، و هیچ اشکالی هم در آن نیست.

ولی اشکالی این سخن این است که صرف صدق مفهوم یک مقوله بر چیزی، موجب نمی‌شود که آن چیز، مندرج تحت آن مقوله باشد، کما اینکه بزودی به این مطلب اشاره خواهیم کرد. بعلاوه کلام فلاسفه صریحاً این است که علم حصولی کیف نفسانی است و حقیقتاً داخل در مقوله کیف است و هیچ مسامحه‌ای در کار نیست.

(چهارم) این راه حل از کتب صدر المتألهین (ره) است و مبنی بر این است که باید در ایجاب اندراج، بین حمل اولی و حمل شایع فرق بگذاریم و بگوئیم که حمل



يُوجِبُهُ دُونَ الْأَوَّلِ. بَيَانُ ذَلِكَ: أَنَّ مَجْرَدَ أَخْذِ مَفْهُومٍ جَنْسِيٍّ أَوْ نَوْعِيٍّ فِي حَدِّ شَيْءٍ وَصَدْقِهِ عَلَيْهِ لَا يَوْجِبُ انْدِرَاجَ ذَلِكَ الشَّيْءِ تَحْتَ ذَلِكَ الْجَنْسِ أَوْ النُّوعِ؛ بَلْ يَتَوَقَّفُ الانْدِرَاجُ تَحْتَهُ عَلَى تَرْتُّبِ آثَارِ ذَلِكَ الْجَنْسِ أَوْ النُّوعِ الْحَارِجِيَّةِ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ.

فَمَجْرَدُ أَخْذِ الْجَوْهَرِ وَالْجِسْمِ مِثْلًا فِي حَدِّ الْإِنْسَانِ - حَيْثُ يُقَالُ: «الْإِنْسَانُ جَوْهَرٌ جِسْمٌ نَامٌ حَسَّاسٌ مُتَحَرِّكٌ بِالْإِرَادَةِ نَاطِقٌ» - لَا يَوْجِبُ انْدِرَاجَهُ تَحْتَ مَقُولَةِ الْجَوْهَرِ أَوْ جَنْسِ الْجِسْمِ، حَتَّى يَكُونَ مَوْجُودًا لَا فِي مَوْضُوعٍ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ جِسْمًا، وَهَكَذَا.

وَكَذَا مَجْرَدُ أَخْذِ الْكَمِّ وَالْإِتِّصَالِ فِي حَدِّ السَّطْحِ - حَيْثُ يُقَالُ: «السَّطْحُ كَمٌّ مُتَّصِلٌ قَارٌّ مُنْقَسِمٌ فِي جِهَتَيْنِ» - لَا يَوْجِبُ انْدِرَاجَهُ تَحْتَ الْكَمِّ وَالْمُتَّصِلِ مِثْلًا؛ حَتَّى يَكُونَ قَابِلًا لِلانْقِسَامِ بِذَاتِهِ مِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ كَمٌّ، وَشَمْلًا عَلَى الْفَصْلِ الْمُشْتَرَكِ مِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ مُتَّصِلٌ، وَهَكَذَا.

وَلَوْ كَانَ مَجْرَدُ صَدَقِ مَفْهُومٍ عَلَى شَيْءٍ مُوَجِبًا لِلانْدِرَاجِ، لَكَانَ كُلُّ مَفْهُومٍ كُلِّيٍّ فَرْدًا لِنَفْسِهِ، لَصَدَقَ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ عَلَى نَفْسِهِ، فَالانْدِرَاجُ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَرْتُّبِ الْآثَارِ، وَمَعْلُومٌ: أَنَّ الْآثَارَ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ دُونَ الذَّهْنِيِّ.

فَتَبَيَّنَ: أَنَّ الصُّورَةَ الذَّهْنِيَّةَ غَيْرُ مَنْدَرِجَةٍ تَحْتَ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا مِنَ الْمَقُولَاتِ، لِعَدَمِ تَرْتُّبِ آثَارِهَا عَلَيْهَا؛ لَكِنَّ الصُّورَةَ الذَّهْنِيَّةَ إِنَّمَا لَا تَرْتَّبُ عَلَيْهَا آثَارُ الْمَعْلُومِ الْخَارِجِيِّ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَجُودٌ مُقَيَّسٌ إِلَى مَا بَعْدَئِهَا مِنَ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ. وَأَمَّا

شایع، موجب اندراج می‌شود ولی حمل اولی موجب اندراج نیست.^۱

توضیح مطلب این است که صرفاً اخذ یک مفهوم جنسی یا نوعی در تعریف چیزی و صدق آن مفهوم بر آن چیز، موجب اندراج آن چیز در تحت آن جنس یا نوع نمی‌شود بلکه اندراج تحت آن، متوقف بر این است که آثار خارجی آن جنس یا نوع بر آن چیز مترتب و بار شود. مثلاً صرفاً اینکه جوهر یا جسم در تعریف انسان اخذ می‌شود - آنجا که گفته می‌شود: انسان جوهر و جسم نامی حساس متحرک با الاراده ناطق است، موجب نمی‌شود که انسان تحت مقوله جوهر یا جنس جسم مندرج شود تا اینکه باعتبار جوهریت، موجود لافی موضوع باشد و باعتبار جسمیت، بتوان در آن ابعاد سه گانه (طول و عرض و عمق) را فرض کرد، و همینطور، و نیز صرفاً اینکه مفهوم کم و اتصال در تعریف سطح اخذ می‌شود - آنجا که گفته می‌شود: سطح عبارت است از کم متصل قار که در دو جهت منقسم می‌شود - موجب اندراج سطح در تحت کم و متصل نمی‌گردد تا اینکه باعتبار کم بودن ذاتاً قابلیت انقسام داشته باشد و از آن جهت که متصل است، مشتمل بر فصل مشترک باشد و همینطور.

و اگر صرفاً صدق یک مفهوم بر چیزی موجب اندراج باشد، بایستی هر مفهوم کلی، فردی از خودش باشد، چرا که این مفهوم کلی، به حمل اولی بر خودش صادق است. پس نتیجه می‌گیریم که اندراج متوقف بر ترتب آثار است و معلوم و روشن است که ترتب آثار، در وجود خارجی است نه در وجود ذهنی.

پس واضح شد که صورت ذهنی، در تحت مقولهای که بر آن صدق می‌کند، مندرج نیست چرا که آثار آن مقوله بر آن صورت ذهنی مترتب نمی‌شود البته باید توجه داشت که اگر آثار معلوم خارجی بر صورت ذهنی بار نمی‌شود، از آن حیث است که وجود این صورت ذهنی را با محاذی‌اش که وجود خارجی است، مقایسه می‌کنیم. و الا از آن حیث که

۱. در حواشی و یادداشت‌هایم دیدم که پیش از ملا صدرا (ره) خواجه طوسی (ره) همین مطلب را - بدون این اصطلاحات - در شرح اشارات آورده است (م).



من حيث إنها حاصلة للنفس حالا او ملكة تطرّد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليه حدّ الكيف بالحمل الشائع، وهو أنه «عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته»، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف، وإن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقيساً إلى الخارج د خلا تحت شيء من المقولات، لعدم ترتب الآثار؛ اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض.

وبهذا البيان يتضح: اندفاع ما أورده بعض المحققين على «كون العلم كيفاً بالذات وكون الصورة الذهنية كيفاً بالعرض»، من أن وجود تلك الصور في نفسها وجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة ترتب على وجودها تكون هي كيفاً في النفس، لأن وجودها الخارجي لم يبق بكلية، وماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصة، وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض؛ وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضم إليه، وإلا لكان ظهور نفسه؛ وليس هناك أمر آخر؛ والكيف من المحمولات بالضميمة؛ والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية، كان ماهية العلم إضافة، لا كيفاً؛ وإذا كان إضافة إشراقية، كان وجوداً؛ فالعلم نور وظهور، وهما وجود، ..



این صورت ذهنی به عنوان حال یا ملکه بری نفس حاصل است و جهل را از نفس زائل می‌کند، خودش وجودی خارجی است و برای نفس موجود است و نعتی (وصفی) برای نفس است و به حمل شایع، تعریف کیف بر آن صادق است. و تعریف کیف اینست: عرضی که ذاتاً نه قبول قسمت می‌کند و نه قبول نسبت. پس این صورت ذهنی ذاتاً مندرج تحت مقوله کیف است. گرچه از آن حیث که وجود دهمی قیاس شده با خارج است، در تحت هیچ یک از مقولات نیست، زیرا آثار هیچ مقوله‌ای بر آن مترتب نیست، مگر اینکه بگوئیم بالعرض (مجازاً) تحت مقوله کیف مندرج است! (دقت شود).

و با این بیان، روشن می‌شود که ایراد بعضی از محققین (حکیم سبزواری^۱) بر اینکه «علم، ذاتاً کیف است ولی صورت ذهنیه بالعرض (مجازاً) کیف است» وارد نیست. ایشان در اشکال و ایرادات خود می‌گویند: وجود خود این صور فی نفسه و وجود آنها برای نفس، یکی است (و دو تا و یکم نیست) و این وجود و ظهور صور برای نفس، ضمیمه رانندی بر وجود نفس نیست که به عنوان کیف در نفس، تلقی شود. زیرا وجود خارجی این صور، که کلاً در نفس، متعنی است و باقی نمی‌باشد. و ماهیات این صور نیز - فی نفسها و بدون توجه به وجود - هر یک از مقوله‌ای خاص است و به لحاظ وجود ذهنی‌شان نه جوهرند و نه عرض و ظهور این صور برای نفس هم، چیزی جز همان ماهیت و آن وجود نیست. چرا که ظهور یک شیء، چیزی نیست که به آن شیء منضم گردد و الا (اگر ضمیمه‌ای باشد) ظهور خود همان چیز خواهد بود. و در این میان چیز دیگری غیر از ایندو (وجود خارجی و ماهیت) محقق نیست. و کیف، از محمولات بالضمیمه است و ظهور و وجود برای نفس، اگر نسبت و اضافه مقولی باشد، می‌بایست ماهیت علم اضافه و نسبت باشد و نه کیف. و اگر ظهور و وجود برای نفس، اضافه اشراقیه^۲ است (بگونه‌ای که خود نفس، علم را ایجاد می‌کند) پس علم، وجود است و (خلاصه) علم، نور و ظهور است و ایندو وجودند، و

۱. در فرق بین اضافه اشراقیه و اضافه مقولیه، رک متلیریک، دکتر مهدی حشری بزدی، ص ۹۱. (غ)

و الوجود ليس ماهية.

وجه الانتدفاع : أن لصورة العلمية هي الوجود
لنفس، الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها موجوداً
ذهنياً مقبلاً إلى خارج لا ترتب عليها آثاره، بل من
حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً، و
هي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها؛ وهذا أثر
خارجي مترتب عليها؛ وإذا كانت النفس موضوعاً لها
مستغنية عنها في نفسها، فهي عرض لها، و يصدق
عليها حد الكيفية ودعوى أن ليس هناك امر رائد
على النفس منضم إليها، ممنوعة.

فظهر : أن الصورة العلمية من حيث كونها حالاً أو
ملكة للنفس كيف حقيقة وبالذات، و من حيث كونها
موجوداً ذهنياً كيف بالعرض؛ وهو المطلوب.

الاشكال الثالث : أن لازم القول بالوجود الذهني و
حصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة
باردة، عريضة طويلة، متحركة متحركة، مربعة
مثلثة، مؤمنة كافرة، وهكذا، عند تصور الحرارة و
البرودة، إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة؛ ...

وجود ماهیت نیست.^۱

وجه ردّ و اندفاع این ایرادات (حکیم سبزواری) اینست که: صورت علمیه همان است که برای نفس موجود و ظاهر می‌شود ولی نه از آن جهت که این صورت، موجودی ذهنی و قیاسی نسبت به خارج است که آثار خارج بر آن مترتب نمی‌شود، بلکه از آن جهت که این صورت، حال یا ملکه‌ای برای نفس است که عدمی را از نفس دور می‌کند و کمالی برای نفس است و راند بر نفس می‌باشد و ناعب (توصیف‌کننده) نفس است. و این خود، اثری خارجی است که مترتب بر این صورت می‌شود. و از آنجا که نفس موضوع این صورت ذهنی است و در عین حال فی نفسه (و ذاتاً) مستغنی از آن صورت است، پس این صورت، عرضی برای نفس است و تعریف کیف بر آن (صورت) صادق است. و این ادعا که هیچ امر زائدی بر نفس که بدان منضم شده باشد، وجود ندارد، دعوایی مبالغه‌آمیز است.

پس روشن شد که صورت علمیه از آن حیث که حال یا ملکه‌ای برای نفس است، حقیقتاً و ذاتاً کیف است و از آن حیث که موجودی ذهنی است، کیف بالعرض می‌باشد^۲، و مطلوب همین است.

اشکال سوم: لازمه قائل شدن به وجود ذهنی و اینکه خود اشیاء در ذهن حاصل شوند این است که نفس هم گرم باشد، هم سرد باشد، هم عریض باشد، هم طویل باشد، متحیز (دارای حیّز و مکان) باشد، متحرک باشد، مربع باشد، مثلث باشد، مؤمن باشد، کافر باشد و همیطور ... و این بخاطر اینست که نفس حرارت، برودت و امور فوق را تصور می‌کند (و در هنگام تصور آنها باید متصف به این اوصاف شود) و این سخن، بالبداهة باطل است.

۱. حکیم سبزواری (ره) در اطالع این عبارات آورده است: فالنحو ان کون العلم کیمیا او الصور المعلومه بالذات کیفیات، انما هو علی سبیل التشبیہ. ر. ک. مطرمة حکمت، ص ۳۷، طبع قدیم. (ع)

۲. یعنی حقیقتاً و از حیث وجود، فرق مقوله است. (ع)



بيان الملازمة: أنا لا نغني بالحار والبارد، والعريض والطويل،
و نحو ذلك، إلا ما حصل له هذه المعاني وقامت به.

والجواب عنه: أن المعاني الخارجية، كالحرارة والبرودة
ونحوهما، إنما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية،
وتصدق عليها بالعمل الأولي دون الشائع؛ والذي يوجب الاتصاف
حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها،
دون حصول ماهياتها لها وقيام ما هي به بالعمل الأولي.

الاشكال الرابع: أنا نتصور المحالات الذاتية، كشرى الباري، و
اجتماع التقيضين وارتماعهما، وسلب الشيء عن نفسه، ولو كانت
الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان لاستلزم ذلك ثبوت المحالات
الذاتية.

والجواب عنه: أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان
مفاهيمها بالعمل الأولي، دون العمل الشائع، فشريك الباري في
الذهن شريك الباري بالعمل الأولي، وأما بالعمل الشائع فهو كيفية
نفسانية ممكنة مخلوقة للباري، وهكذا في سائر المحالات.

الاشكال الخامس: أنا نتصور الأرض بما رحبت بسهلها و
جبالها وبراريها وبحارها، وما فوقها من السماء بأرجائها والنجوم
والكواكب بأبعادها الشاسعة؛ وحصول هذه المقادير



تبیین ملازمه مذکور به قرار زیر است. ما مقصودمان از گرم، سرد، عریض، طویل و امثال اینها چیزی غیر از همان شییی که این معانی برایش حاصل شوند و بدان قائم گردند، نیست.^۱

و اما جواب اشکال: این است که معانی خارجییه مثل حرارت و برودت و امثال اینها، تنها با ماهیتشان در ذهن حاصل می شوند نه با وجودات عینی شان. و این معانی بر آن ماهیات ذهنی تنها به حمل اولی صدق می کنند نه به حمل شایع. و حمل آنکه آنچه موجب اتصاف می شود، حصول این معانی با وجودات خارجییشان می باشد بگونه ای که این معانی در موضوعاتشان قائم بشوند (تحقق پیدا کنند) نه اینکه صرفاً ماهیاتشان در نفس حصول پیدا کنند و آنچه که به حمل اولی، این ماهیات و معانی بحساب می آید، در نفس قائم شود (و حاصل گردد).

اشکال چهارم: ما محالات ذاتی مثل شریک الباری و اجتماع بقض و ارتفاع نقیضین و سلب شیء از خودش را تصور می کنیم. حال اگر اشیاء ذاتاً خودشان در اذهان پدید آیند و حاصل گردند، مستلزم این است که این محالات ذاتی، ثبوت و وجود پیدا کنند.

و جواب اشکال: این است که آنچه از این محالات ذاتی در ذهن حاصل می شود، معاهیم اینها به حمل اولی است و نه به حمل شایع لذا (مثلاً) شریک الباری در ذهن، (فقط) به حمل اولی شریک الباری است، و الاً به حمل شایع، کیف نفسانی است و ممکن و مخلوق خدای متعال است، و همیطور در سایر محالات.^۲

اشکال پنجم: ما زمین را با وسعتی که دارد و نه همراه دشتها و کوهها و خشکیها و دریاهايش تصور می کنیم و نیز مافوق زمین یعنی آسمان را با ابعاد و اطراف بعیدش و ستارگان و سیاره ها را با ابعاد طولانی شان تصور می کنیم. و اگر نخواهد این مقادیر

۱. مثلاً آب سرد، یعنی آبی که سردی بدان قائم و در آن حاصل است. (ع)

۲. یعنی به حمل اولی خودشان هستند و الاً به حمل شایع، ممکن الوجودند. (ع)

العظيمة في الذهن، بمعنى انطباعها في جزء عصبى أو قوة دماغية .. كما قالوا به ..
من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال، و دفع الاشكال بأن «المنطبع فيه»
منقسم إلى غير النهاية، لا يجدي شيئاً، فإن الكف لا تسع الجبل، وإن كانت
منقسمة الى غير النهاية.

والجواب عنه : أن الحق، كما سيأتى، أن الصور الإدراكية غير مادية، بل مجردة
تجرداً مثالياً، فيها آثار المادة من مقدار و شكل و غيرهما دون نفس المادة، فهي
حاصلة للنفس في مرتبة تجردها المثالى، من غير أن تنطبع في جزء بدنى أو قوة
متعلقة بجزء بدنى!

و أما الأفعال و الانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الاحساس بشئ
أو عند تحريكه، فأنما هي معدّات سبباً بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية
المثالية عندها.

الاشكال السادس : أن علماء الطبيعة يثبتوا أن الاحساس و التخيّل بحصول
صور الأجسام المادية بما لها من النسب و الخصوصيات الخارجية في الأعضاء
الحسية و انتقالها إلى الدماغ، مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة،
و الانسان ينتقل إلى خصوصية مقاديرها و أبعادها و أشكالها بنوع من المقايسة
بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده، على ما فصلوه في محلّه، و مع ذلك لا مجال
للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان.

و الجواب عنه : أن ما ذكره من الفعل و الانفعال المادى عند حصول العلم
بالجزئيات في محلّه، لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجية
ليست هي المعلومة بالذات،



بزرگ در ذهن حاصل گردد بدین معنا که در یک جزء عصبی یا قوه دماغی (مغزی) - چنانکه برخی گفته‌اند - تحقق پیدا کند، از قبیل انطباع کبیر در صغیر خواهد بود که محال است. و برخی در دفع این اشکال گفته‌اند که مطبّع فیه (یعنی عصب یا مغز) تا بی‌نهایت قابل انقسام است و لذا اشکال بر طرف می‌شود. ولی این پاسخ، فائده‌ای ندارد چرا که بروشنی پیداست که کف دست انسان، گرچه تا بی‌نهایت قابل قسمت است، اما وسعت کوه را ندارد.

و در جواب از اشکال پنجم باید گفت. حق این است - چنانکه خواهد آمد - که صور ادراکی جزئی، مادی نیستند بلکه مجرد مثالی‌اند و در آنها آثار ماده که مقدار و شکل و امثال اینهاست، وجود دارد. اما خود ماده در این صور وجود ندارد. پس این صور برای مرتبه تجرد مثالی نفس حاصل‌اند، بدون اینکه در جزئی بدنی یا قوه‌ای که متعلق به جزء بدنی است، مطبّع شوند. و اما افعال و انفعالاتی که در مرحله ماده و هنگام احساس چیزی یا تحبّل آن پدید می‌آیند معدّاتی هستند که نفس با آنها آمادگی پیدا می‌کند که صور علمیه جزئیة مثالیه در نفس حاصل گردند.

اشکال ششم: علماء طبیعی روشن کرده‌اند که احساس و تخیل از طریق حصول صور اجسام مادی - همراه با نسبت‌ها و خصوصیات خارجی‌شان - در اعضاء حسّی و انتقال آن‌ها به مغز پدید می‌آید و البته هر یک از این اعضاء بحسب طبیعت مخصوص‌شان تصرفاتی در این صور می‌کنند. و انسان از راه نوعی مقایسه بین اجزاء صورتی که برایش حاصل شده، به خصوصیات مقادیر و ابعاد و اشکال آن اجسام منتقل می‌شود، و این مطلب به تفصیل در جای خود بیان شده است. و با این وضعیت، دیگر معنا ندارد که قائل به حضور خود ماهیات در ذهن بشویم.

و جواب از اشکال فوق اینست که آنچه علمای طبیعی در باب فعل و انفعالات مادی به هنگام حصول علم به جزئیات گفته‌اند، صحیح و بجاست، اما آن صورتهای منطبعه‌ای که مغایر با معلومات خارجی هستند، خودشان همان معلوم بالذات نیستند



بل هي مُعدّات تُهيئ النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها بوجود مثالي غير مادي، وإلا لزمّت السفسطة لمكان المعايرة بين الصّور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيّل وبين ذوات الصّور.

بل هذا من أقوى الحجج على حصول لماهيات بأنفسها عند الانسان بوجود غير مادي، فإن الوجود المادي لها كيفما فُرض لم يخلُ عن مغايرة ما بين الصّور الحاصلة وبين الأمور الخارجية ذوات الصّور؛ ولزم ذلك السفسطة ضرورة.

الاشكال السابع : أن لازم القول بالوجود الذهني كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر. بيان الملازمة: أن ماهية الانسان المعقولة، مثلاً، من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كلياً، ومن حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية وقيامها بها جرتئة، متشخصة بتشخصها، متميزة من ماهية الانسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس، فهي كلية وجزئية معاً

و الجواب عنه : أن الجهة مختلفة، فهي من حيث إنها وجود ذهني مفيض إلى الخارج كلياً، تقبل الصدق على كثيرين، ومن حيث إنها كيفية نفسانية من غير مقايسة إلى الخارج جزئية.



بلکه معدّاتی هستند که نفس را برای حضور ماهیات خارجیّه با وجود مثالی غیر مادی‌شان در حیطة نفس آماده و مهیا می‌سازند. والاّ (اگر همان صور منطیقه، عین معلوم بالذات باشد) سفسطه لازم می‌آید، چرا که بین صور حاصله در اعضای حس و تحیل با خود امور دارای صور، تغایر و مغایرت وجود دارد.

بلکه باید گفت همین مطلب علمای طبیعی، خود از قوی‌ترین دلایل بر این مطلب است که نفس خود ماهیات با وجودی غیر مادی (مجزّد) برای انسان موجودند. چون وجود مادی برای آنها هر گونه فرض شود بهر حال حالی از مغایرت نیست، یعنی مغایرت و تباین بین صورتهای حاصله و بین امور خارجیّه‌ای که صاحب این صورتهای هستند، مرقار است و لازمه بدیهی این مغایرت، سفسطه است.

اشکال هفتم: لازمه قول به وجود ذهنی این است که شیء واحد، هم کلی باشد و هم جزئی! و حال آنکه بطلان این سخن آشکار است. تبیین ملارمه سدرس صورت است که - مثلاً - ماهیت انسانی که تعقل می‌کنیم از آن حیث که عقل صدق آن بر کثیر را تجویز می‌کند، کلی است. و از آن حیث که برای نفس شخصی عاقل آن حاصل می‌شود و قائم به آن نفس است، جزئی است و به سبب تشخیص آن نفس، آن صورت نیز متشخص است و از ماهیت معقوله برای نفوس دیگر متمایز است پس این صورت، هم کلی است و هم جزئی!

و جواب اینست که: جهت و حیثیت مختلف است. یعنی این صورت معقوله، از آن حیث که وجود ذهنی قیاس شده با خارج است، کلی است و قابل صدق بر کثیرین می‌باشد. و از آن حیث که کیفیت نفسانی است و با خارج مقایسه نمی‌شود، جزئی است.

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود

إلى ما في نفسه وما في غيره، وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

الفصل الأول

الوجود في نفسه والوجود في غيره

و من الوجود ما هو في غيره، ومنه: خلافة؛ وذلك أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة، كقولنا: «الإنسان ضاحك» وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر به يرتبط ويتصل بهما إلى بعض، ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده، ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير الآخر، فله وجود؛ ثم إن وجوده ليس ثالثاً لهما، واقعاً بينهما، مستقلاً عنهما؛ إلا احتياج إلى رابطتين آخرتين يربطانه بالطرفين، فكان المفروض ثلاثة خمسة، ثم الخمسة تسعة، و هلمَّ جرأً؛ وهو باطل.

فوجود قائم بالطرفين، موجود فيهما، غير خارج

مرحله سوم

در انقسام وجود به فی نفسه و فی غیره، و انقسام وجود فی نفسه به لنفسه و لغيره

و در این مرحله، سه فصل است:

- فصل ۱ -

وجود فی نفسه و وجود فی غیره

یک قسم از وجود، فی غیره است و یک قسم دیگر برخلاف آن است. چرا که ما اگر قضایای صادق را در نظر بگیریم مثل: «انسان ضاحک است» می بینیم غیر از موضوع و محمول، امر دیگری هست که به وسیله آن موضوع و محمول با یکدیگر متصل و مرتبط می شوند. به گونه ای که اگر موضوع به تنهایی و یا محمول به تنهایی لحاظ گردد، آن امر موجود نمی شود. و با اگر موضوع با محمول دیگری لحاظ شود و یا اگر محمول با موضوع دیگری در نظر گرفته شود، این امر محقق نمی شود.

پس معلوم می شود این امر دیگر، وجودی دارد و البته وجودش، وجودی سومی در کنار آن دو نیست که مستقل از آنها و در بین آنها واقع شود. و الا احتیاج به دو رابطه دیگر پیدا می کند که آن را با طرفین مرتبط سازد و در نتیجه آنچه که ما سه تا فرض کرده بودیم، پنج تا می شود و پنج تا، نه تا می شود و همینطور ادامه می یابد، و این باطل است. پس وجود رابط، قائم به طرفین است و در آن دو طرف موجود است و خارج از

منهما ولا مستقل بوجه عنهما، لا معنى له مستقلاً بالمفهومية؛ وتسميه: «الوجود الرابط» وما كان بخلافه؛ كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنى مستقل بالمفهومية نسميه: «الوجود المحمولي» و«الوجود المستقل»؛ فإذا كان الوجود منقسم إلى: «مستقل» و«رابط» وهو المطلوب.

و يظهر مما تقدم أولاً: أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها؛ لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو، فلها لا محالة وجود محمول ذو معنى مستقل بالمفهومية، و الرابط ليس كذلك.

و ثانياً: أن تحقق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم اتحاداً ما بينهما، لكونه واحداً غير خارج من وجوديهما. و ثالثاً: أن الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة، التي تتضمن ثبوت شيء لشيء؛ وأما الهليات البسيطة، التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقها؛ إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها.

الفصل الثاني

كيفية اختلاف الرابط والمستقل

اختلفوا في أن الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل هل هو اختلاف نوعي، بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال، و يستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن فيعود معنى اسمياً بتوجيه الالتفات إليه بعد



آند و بیست و به هیچ وجه مستقل از آند می باشد و خودش مستقلاً مفهوم و معنایی ندارد و ما این امر را «وجود رابط» می نامیم. و اما وجودی که برخلاف این است مثل وجود موضوع و وجود محمول، یعنی وجودی که دارای مفهوم و معنای مستقل است، را «وجود محمولی» و «وجود مستقل» نام می نهیم. پس وجود به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می شود و مطلوب ما همین است.

و از آنچه گذشت چند مطلب روشن می شود:

اولاً: وجودات رابط، دارای ماهیت نیستند، چون ماهیت چیزی است که در جواب «ما هو» گفته می شود، پس باید ماهیت دارای وجود محمولی و معاو مفهوم مستقل باشد و حال آنکه وجود رابط، اینچنین نیست.

ثانیاً: تحقق وجود رابط بین دو امر، مستلزم این است که بین آند و موعی اتحاد برقرار باشد، چرا که وجود رابط، واحدی است که خارج از وجود طرفیش نمی باشد. ثالثاً: وجود رابط فقط در مطابق هلیات (یعنی قضایای) مرکبه تحقق دارد. قضایایی که متضمن و مشتمل بر ثبوت چیزی برای چیز دیگر باشند و اما هلیات بسیطه که فقط در مردار ثبوت و وجود چبری هستند یعنی صرفاً ثبوت موضوع را می رسانند، وجود رابط در مطابق آنها محقق نیست، چرا که ارتباط یک چیز با خودش و نسبت یک شیء با خودش معنا ندارد.

— فصل ۷ —

کیفیت اختلاف وجود رابط و وجود مستقل

علما اختلاف کرده اند در اینکه تفاوت بین وجود رابط و وجود مستقل، آیا تفاوت نوعی است یا نه؟ تفاوت نوعی بدین معناست که وجود رابط، دارای معنایی تعلقی (وابسته) است که نمی توان آن را به نحو مستقل تصور و تعقل کرد و محال است که این شأن و حالت از آن گرفته شود و به صورت معنای اسمی درآید و با توجه به اینکه

ما كان معنى حرفياً؟ أولاً اختلاف نوعيّ بينهما؟

والحق هو الثاني، لئنا سيأتي في مرحلة العلية والمعلول أن وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى علليها؛ ومن المعلوم أن منها ما وجوده جوهرى ومنها ما وجوده عرضى، وهى جميعاً وجودات محمولية مستقلة، تختلف حالها بالقياس إلى علليها وأخذها فى نفسها، فهى بالطر إلى علليها وجودات رابطة، وبالطر إلى أفسسها وجودات مستقلة؛ فإذن المطلوب ثابت.

و يظهر، مما تقدم، أن المفهوم تابع لى استقلاله بالمفهومية و عدمه لوجوده الذى يمتنع منه، وليس له من نفسه إلا الابهام.

الفضل الثالث

من الوجود فى نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

والمراد بكون وجود الشىء لغيره أن يكون الوجود الذى له «فى نفسه» - وهو الذى يطرء عن ماهيته العدم - هو بعينه يطرء عدماً عن شىء آخر لاعدم ذاته و ماهيته، وإلا كان لوجود واحد ماهيتان، و هو كثرة الواحد؛ بل عدماً زائداً على ذاته و ماهيته، له نوع مقارنة له؛

معنای حرفی (ربطی) دارد نمی‌توان آن را مستقلاً (مثل معنای اسمی) مورد التعمات قرار دارد. حال سؤال این است که آیا بین وجود رابط و مستقل، اختلاف و تفاوت نوعی هست یا نیست؟

حق این است که اختلاف، نوعی نیست، چون به زودی در بحث علت و معلول خواهد آمد که وجودات معلول، نسبت به علتشان رابط هستند و معلوم است که برخی معلول‌ها، وجودشان جوهری است و برخی معلول‌ها، وجودشان عرضی است و این معالیل، همگی وجودات محمولی مستقل هستند که حال آنها در مقایسه با علتشان با وقتی که آنها را فی نفسه در نظر بگیریم، فرق می‌کند. یعنی این معالیل، در مقایسه با علتشان، وجودات رابط هستند اما اگر خودشان را فی نفسه در نظر بگیریم، وجودات مستقل هستند. پس، مطلوب (یعنی عدم اختلاف نوعی بین وجود رابط و مستقل) ثابت می‌شود.

و از آنچه گفتیم روشن می‌شود که یک مفهوم از حیث اینکه آیا استقلال مفهوم دارد یا نه، تابع وجودی است که این مفهوم از آن اشباع می‌شود و خودش فی نفسه، جز ابهام چیز دیگری ندارد.

- فصل ۳ -

قسمی از وجود فی نفسه، لغیره است و قسمی از آن لنفسه می‌باشد

مراد از اینکه وجود چیزی لغیره باشد این است که وجود فی نفسه اش - که طرد عدم از ماهیت خودش می‌کند - در عین حال، عدمی را از شیء دیگر نیز طرد کند، البته نه عدم ذات و ماهیت آن شیء دیگر را و الا باید وجود واحد، دارای دو ماهیت باشد و این به معنای این است که واحد، کثیر باشد بلکه این وجود فی نفسه، عدمی را که زائد بر ذات و ماهیت آن شیء دیگر است و ب آن شیء نوعی مقارنت دارد، از آن طرد



كالعلم الذي يطرُد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية، و يطرُد به بعينه عن موضوعه الجهل، الذي هو نوع من العدم يقارنه؛ وكأقدرة فاتها كما تطرُد عن ماهية نفسها العدم، تطرُد بعينها عن موضوعها العجز.

و الدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض؛ فإن كلاً منها كما يطرُد عن ماهية نفسه العدم، يطرُد بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم؛ وكذلك الصور النوعية الجوهرية، فإن لها نوع حصول لموادها تكملها و تطرُد عنها نقصاً جوهرياً؛ وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون «الوجود لغيره» و كونه ناعياً. و يقابله ما كان طارداً لعدَمٍ لنفسه فحَسِبُ كالأنواع النامية الجوهرية كالإنسان و الفرس؛ و يُسمَّى هذا النوع من الوجود «وجوداً لنفسه»؛ فإذا المطلوب ثابت، و ذلك ما أردناه.

و ربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته، و الوجود بغيره؛ وهو بالحقيقة راجع إلى العلية و المعلولية، و سيأتي البحث عنهما.



می‌کند. مثلاً «علم» که با وجودش، عدم را از ماهیت کیفی خود طرد می‌کند. و با همین وجود - عیناً - جهل را از موضوع خودش نیز طرد می‌کند. و جهل نوعی عدم است که با موضوع علم، مقارنت دارد. و یا مثلاً «قدرت» که از ماهیت خودش طرد عدم می‌کند و در عین حال با همین وجود، از موضوع خودش (یعنی از موصوف خودش)، عاجز را برمی‌دارد.

و دلیل بر تحقق وجود چنین قسمی از وجود وجودات اعراض است. چرا که هر یک از وجودات اعراض، در عین حال که از ماهیت خودش، طرد عدم می‌کند، از موضوع (و موصوف) خودش نیز نوعی از عدم را طرد می‌کند. و همچنین صور نوعی جوهریه نیز اینگونه هستند. یعنی این صور، یک نحوه حصولی برای موادشان دارند که با این حصول، موادشان را تکمیل می‌کنند و از آنها بقص جوهری را بر طرف می‌کنند^۱ و مقصود از وجود «غیره و اینکه» این وجود لغیره، نابعیت (یعنی توصیف‌کننده) است، همین گونه از طرد است و در مقابل این قسم از صور، آن است که فقط عدم خودش را طرد می‌کند مثل انواع تأمه جوهریه (یعنی مجموع ماده و صورت) مانند انسان و اسب. و این نوع از وجود، وجود لنفسه نامیده می‌شود. پس مطلوب (یعنی تقسیم وجود به لغیره و لنفسه) ثابت شد و این همان مراد ماست.

و چه ساگاهی وجود لذاته به دو قسم وجود «ذاته» و وجود «غیره» تقسیم می‌شود. و این تقسیم در حقیقت به مبحث هئیت و معلولیت برمی‌گردد که به زودی بحث از آنها خواهد آمد.

۱. توجه داشته باشید که رابطه صورت و ماده با رابطه عرض و جوهر متفاوت است. (غ)

المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث : الوجوب والإمكان والإمتناع

الفصل الأول

في تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيها

كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإما أن يجب له، فهو الواجب؛ أو
يُمْتَنَع، وهو المُمْتَنَع؛ أو لا يجب له ولا يُمْتَنَع، وهو الممكن؛ فإنه إما
أن يكون الوجود له ضرورياً، وهو الأول؛ أو يكون العدم له
ضرورياً، وهو الثاني؛ وإما أن لا يكون شيء منهما له ضرورياً، و
هو الثالث.

مرحله چهارم

در مواد سه گانه:

وجوب و امکان و امتناع

و بحث از مواد فوق، در حقیقت، بحث از انقسام وجود به واجب الوجود و ممکن الوجود است، و بحث از ممتنع الوجود یعنی تبیی (بالتبع) است. و در این مرحله چند فصل است:

— فصل آ —

در تعریف مواد ثلاث و منحصر بودن مواد در این سه

هر مفهومی را اگر با وجود مقایسه کنیم، یا وجود برایش ضروری است، که در این صورت واجب الوجود است. و یا وجود برایش ممتنع است که در این فرض، ممتنع الوجود است. و یا وجود برای آن مفهوم نه واجب است و نه ممتنع که در این صورت، ممکن الوجود است. به تعبیر دیگر هر مفهومی یا وجود برایش ضروری است که همان اولی (واجب الوجود) است و یا عدم برایش ضروری است که همان دومی (ممتنع) است و یا هیچیک از این دو (وجود و عدم) برایش ضرورت ندارد که همان سومی (ممکن الوجود) است.



وأما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين، فمرتفع بأدنى التفات.
وهي بيته المعاني؛ لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم
من المفاهيم؛ ولذا كانت لا تُعرف إلا بتعريفات دورية؛ كتعريف الواجب بـ «ما يلزم
من فرض عديمه محال» ثم تعريف المُحال وهو الممتنع بـ «ما يجب أن لا يكون»
أو «ما ليس بممكن ولا واجب» و تعريف الممكن بـ «ما لا يمتنع وجوده وعدمه».

الفصل الثاني

انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

ينقسم كل واحدة من المواد إلى ثلاثة أقسام ما بالذات، وما بالغير، وما
بالقياس إلى الغير؛ إلا الامكان، فلا إمكان بالغير والمراد بما بالذات، أن يكون
وضع الذات كافياً في تحقيقه، وإن قطع نظر عن كل ما سواه؛ وبما بالغير؛ ما
يتعلق بالغير؛ وبما بالقياس إلى الغير؛ أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن
يتصف به.

فالوجوب بالذات كما في الواجب الوجود، تعالى، فإن ذاته بذاته يحكي في
ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيره.

والوجوب بالغير كما في الممكن الوجود الواجب وجوده بعليه.

والوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفتين



و اما احتمال اینکه وجود و عدم هر دو ضروری باشند، با کمترین توجه و التفات، مردود است. و این سه ماده (وجوب و امکان و امتناع) از معانی بدیهی و روشن هستند، چرا که از مفاهیم عامی هستند که هیچ مفهومی [در مقایسه با دیگری]، خالی از یکی از این سه مفهوم نیست و لذا این سه مفهوم، جز با تعاریف دوری، قابل تعریف نیستند. مثل این تعریف برای واجب که گفته اند: «واجب چیزی است که از فرض عدمش، محال لازم آید» سپس محال را که همان ممنوع است بدینگونه تعریف کرده اند که: «محال چیزی است که واجب است نباشد» یا «چیزی است که ممکن و واجب نیست». (و از سوی دیگر) ممکن را چنین تعریف کرده اند که «چیزی است که وجودش و عدمش ممنوع نیست».^۱

فصل ۲ -

انقسام هر یک از مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس

هر یک از مواد ثلاث دارای انشائی است: مثل بالذات و بالغیر و بالقیاس الی الغیر. بجز امکان که فاقد امکان بالغیر است. و مراد از «بالذات» این است که خود ذات، برای تحقق آن کافی باشد، ولو اینکه از تمام چیزهای دیگر (غیر از ذات) قطع نظر شود. و مراد از «بالغیر» آن است که متعلق به چیز دیگر باشد. و مراد از «بالقیاس الی الغیر» آن است که وقتی با غیر مقایسه اش کنیم، واجب و ضروری باشد که بدان صفت، منصف شود پس «وجوب بالذات» همانند وجوبی است که برای (خداوند) واجب تعالی تحقق دارد، چرا که ذات خداوند - خودش - ذاتاً برای ضرورت وجودش کافی است و نیازی به چیز دیگری ندارد. و «وجوب بالغیر» همانند وجوبی است که در ممکن الوجود موجود که وجودش از ناحیه علتش ضروری شده، حاصل و محقق است. و «وجوب بالقیاس الی الغیر» همان است که در وجود یکی از دو متصانف -

۱ روشن است که در تمام تعاریف فوق، معرّف به معرّف می‌گردد و لذا تمام تعاریف دوری هستند. (ع)

إذا قيس إلى وجود الآخر، فإن وجود العلوي إذا قيس إليه وجود السفلي يأنى إلا أن يكون للسفلي وجود، فلو وجود السفلي وجوب بالقياس إلى وجود العلوي، وراء وجوبه بعليته.

والامتناع بالذات، كما في المحالات الذاتية، كشريك الباري، واجتماع التقيضين؛ والامتناع بالغير، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم عليته، وعدمه الممتنع لوجود عليته؛ والامتناع بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر، وفي

عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

والامكان بالذات، كما في الماهيات الامكانية، فانها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة لعدم، والامكان بالقياس إلى الغير، كما في الواجبيين بالذات المفروضين، ففرض وجود أحدهما لا يأنى وجود الآخر ولا عدمه، إذ ليس بينهما عليّة و معلوليّة ولاهما معلولاً عليّة ثالثة.

وأما الامكان بالغير فمستحيل، لأننا إذا فرضنا ممكناً بالغير، فهو في ذاته إما واجب بالذات، او ممتنع بالذات، او ممكن بالذات، إذ المواد منحصرة في الثلاث؛ والأولان يوجبان الانقلاب، والثالث يوجب كون اعتبار الامكان بالغير لغواً.



وقتی با وجود دیگری مقایسه شود - محقق است، مثلاً وجود «بالا» وقتی با وجود «پایین» مقایسه شود، به گونه‌ای است که حتماً بایستی «پایین» وجودی داشته باشد تا «بالا» نیز وجود پیدا کند. پس وجود «پایین» در مقایسه با وجود «بالا» دارای «وجوب» است و این غیر از وجوبی است که به سبب علتش دارد.

و «امتناع بالذات» همان امتناعی است که در محالات ذاتیه مثل شریک‌الباری و اجتماع نقیضین محقق است. و «امتناع بالغیر» همان امتناعی است که برای وجود معلولی که علتش موجود نیست، حاصل است، و یا امتناعی که برای عدم معلول که علتش موجود است، حاصل است. و «متناع بالقیاس الی الغیر» همان امتناعی است که در وجود یکی از دو متضائف وقتی با عدم دیگری مقایسه شود و یا در عدم یکی از دو متضائف وقتی با وجود دیگری مقایسه گردد، حاصل است.

و «امکان بالذات» همان امکانی است که در ماهیات امکانیه حاصل است. چرا که ماهیات، در ذات خود نه اقتضای ضرورت و نه وجود را دارند و نه اقتضای ضرورت عدم را. و «امکان بالقیاس الی الغیر» همان امکانی است که بین دو واجب ذاتی فرضی محقق است، چون فرض وجود یکی از دو واجب الوجود معروض، ایایی از وجود یا عدم دیگری ندارد، چرا که بین آندو علیت و معلولیتی در کار نیست و همچنین آندو با هم معلول علیت ثالثی نیستند (تا ضرورت بالقیاس پیدا کنند).

و اما «امکان بالغیر» محال است. چون اگر ما چیزی را ممکن بالغیر فرض کنیم، آن شیء ذاتاً نایستی یا واجب بالذات باشد یا ممتنع بالذات باشد و یا ممکن بالذات، چرا که مواد، منحصر در همین سه هستند. و در فرض اول (وجوب و امتناع بالذات) مستلزم انقلاب (دگرگونی و تحوّل در ذات شیء) است. و فرض سوم (امکان بالذات) مستلزم این است که اعتبار و لحاظ امکان بالغیر (در آن شیء) اعتبار و ملاحظه لغو و بیهوده‌ای باشد (چون وقتی چیزی خودش ذاتاً امکان را دارد، دیگر معنایی ندارد که بالغیر ممکن شود).



الفصل الثالث

واجب الوجود ماهيته إنشئ

واجب الوجود ماهيته إنشئ بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به؛ وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به، لكان وجوده زائداً على ذاته عرضياً له، وكل عرضي معلل بالضرورة، فوجوده معلل.

وعلته إما ماهية أو غيرها، فإن كانت علته ماهية - والعلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة - كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود؛ وتقدمها عليه إما بهذا الوجود، ولازمة تقدم الشيء على نفسه وهو محال؛ وإما بوجود آخر، ونقل الكلام إليه ويتسلسل؛ وإن كانت عله غير ماهية، فيكون معلولاً لغيره وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات.

وقد تبين بذلك: أن الوجوب بذاته وصف منترع من حاق وجود الواجب، كاشف عن كون وجوده بحثاً في غاية الشدة غير مشتمل على جهة عدمية، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام، حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله؛ فكانت ذاته مقيدة بعديه، فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال.

- فصل ۳ -

ماهیت واجب، همان وجودش است

واجب الوجود به گونه ای است که ماهیتش همان وجودش می باشد، بدین معنا که غیر از وجود خاص و ویژگی اش، ماهیتی ندارد. چون اگر واجب، غیر از وجود مخصوصش، ماهیت و ذاتی داشت، لازم می آمد که وجودش رائد بر ذاتش باشد و برایش عرصی محسوب شود و از سویی، هر عرصی ای ضرورتاً معلول و دارای علت است و لذا وجود واجب، معلول و دارای علت می شد. و [در این فرض] این علت با همان ماهیت خود واجب است و یا غیر آن. اگر علتش خود ماهیتش باشد - با توجه به اینکه وجود علت بر معلول خودش ضرورتاً متقدم است - باید ماهیت واجب بر وجود واجب، وجوداً متقدم باشد و این تقدم ماهیت یا با همین وجود مزبور است که لازم اش تقدم شیء بر خودش می باشد که محال است. و یا تقدم ماهیت ب وجود دیگر است. و ما نقل کلام می کنیم در آن وجود، و تسلسل پیش می آید. و اگر علت وجود واجب، چیزی غیر از ماهیت خودش باشد، پس معلول غیر نخواهد بود و این، ب وجوب ذاتی وجود منافی دارد.

و از آنچه گذشت روشن شد که وجوب ذاتی، وصفی است که از حاق و باطن وجود واجب انتراع می شود و کاشف از این است که وجود واجب، محض و صرف و در غایت شدت است و مشتمل بر هیچ جهت عدمی (و سلبی) نیست. زیرا اگر مشتمل بر عدمی باشد، می بایست از کمال وجودی ای که مقابل آن عدم است، محروم باشد و در نتیجه ذات خداوند مقید به عدم آن کمال می شود، و چنین وجودی دیگر واجب بالذات و وجودی صرف که هر کمالی را واجد باشد، نخواهد بود.



الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالامكان العام، كان ذاهبة إمكانية بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عنه متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه، ومعناه تقيّد ذاته بجهة عدمية، وقد عرفت في الفصل السابق استحالتها.

الفصل الخامس

في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد وعلان القول بالأولية

لازيم أن الممكن، الذي يتساوى نسبته إلى الوجود والعدم عقلاً، يتوقف وجوده على شيء يسمى علّة وعدمه على عدمها.

وهل يتوقف وجود الممكن على أن يوجب العلّة وجوده، وهو الوجود بالغير؟ أو أنه يوجد بالخروج عن حدّ الاستواء، وإن لم يصل إلى حدّ الوجود؟ وكذا القول في جانب عدم، وهو المسمى بالأولية؛ وقد قسموها إلى الأولية الذاتية وهي التي يقتضيها ذات الممكن وماهيته، وغير الذاتية وهي خلافتها، وقسموا كلاً منهما إلى «كافية» في تحقق الممكن و«غير كافية».



... فصل ۶ -

واجب الوجود بالذات، از تمامی جهات واجب الوجود است

زیرا اگر واجب الوجود بالذات، نسبت به برخی از کمالاتی که برایش ممکن به امکان عام است، واجب نباشد، می بایست نسبت به آن کمال دارای جهت امکانی باشد و در نتیجه باید ذاتاً خالی از آن کمال باشد و بسبب به وجود و عدم آن کمال، متسوی باشد. و این به معنای آن است که ذات واجب الوجود بالذات، مقید به جهتی عدمی باشد و حال آنکه در فصل پیشین داستی که چنین چیزی برای واجب محال است.

فصل ۷ -

در اینکه شیء تا به الحد وجوب نرسد، موجود نمی شود، و در بطلان قول به اولویت

بدون شک، ممکن الوجودی که عقلاً سببش به وجود و عدم یکسان است، وجودش متوقف بر چیزی است که علت نامیده می شود و عدمش متوقف بر عدم علت است. حال سؤال این است که آیا وجود ممکن متوقف بر این است که علت، وجودش را ضروری کند؟ که این همان وجوب بالعبر است. یا ممکن همین که از حد استواء (تساوی نسبت به وجود و عدم) خارج شود، موجود می شود، گرچه به حد وجوب و ضرورت هم نرسد؟ و همینطور در جانب عدم. و این وجه دوم همان است که قول به اولویت نامیده می شود. و برخی آن را تقسیم کرده اند به: اولویت ذاتی، یعنی اولییتی که ذات و ماهیت ممکن آن را اقتضا می کند و اولویت غیر ذاتی، که برخلاف قلی است. و باز هر یک از این دو قسم را تقسیم کرده اند به: اولویت کافی در تحقق ممکن و اولویت غیر کافی.

والأولوية بأقسامها باطله:

أما الأولوية الذاتية، فلأن الماهية قبل الوجود باطله الذات لا
شبهة لها حتى تقتضي أولوية الوجود كافيّة أو غير كافيّة؛ وبعبارة
أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا
معدومة ولا أي شيء آخر.

وأما الأولوية الغيرية، وهي التي تأتي من ناحية العلة، فلأنها لما
لم تصل إلى حدّ الوجوب لا يخرُجُ بها الممكن من حدّ الاستواء، ولا
يتعيّن بها له الوجود أو العدم^١، ولا يقطعُ بها السؤال: إنه لم وقع
هذا دون ذلك؟ وهو الدليل على أنه لم يتم بعد للعلّة علّتها.
لتحصّل: أن الترجيح إنما هو بإيجابِ العلة وجود المعلول،
بحيث يتعيّن له الوجود ويستحيل عليه العدم، أو إيجابها عدمه؛
فالشىء - أعني الممكن - ما لم يجب لم يوجد.
خاتمة:

ما تقدّم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علّته، وله
وجوب آخر يلحقه بعد تحقّق الوجود أو العدم، وهو المسمّى
بالضرورة بشرط المحمول؛ فالممكن الموجود محفوف
بالضرورة: السابقة، واللاحقة.

١ وليس بين استواء الطرفين وتعين أحدهما واسطة (إنه ربما)



ولی اولویت با تمام اقسامش باطل است؛ زیرا در مورد اولویت ذاتی می‌گوئیم ماهیت قبل از وجودش، باطل الدات است و اصلاً شئییتی ندارد تا اقتضای اولویت وجود داشته باشد، خواه اولویت کمی و خواه اولویت غیرکافی! و نه تعبیر دیگر: ماهیت از آن حیث که ماهیت است چیزی جز خودش نیست، نه موجود است و نه معدوم و نه هیچ شیء دیگر!

و اما در مورد اولویت غیری که از ناحیه علت پیدا می‌گوئیم این نیز باطل است زیرا مادامی که اولویت به حد وجوب نرسد، ممکن از حد استواء خارج نمی‌شود و وجود یا عدم بخاطر این اولویت برای ممکن، متعین نمی‌گردد^۱ و این سؤال منقطع نمی‌گردد که چرا این جانب (وجود یا عدم) واقع شد و نه آن جانب؟! و این، دلیل بر آن است که هنوز علّیت علت، تمامیت نیافته است.

پس حاصل آنکه ترجیح یکی از دو جانب، کم این است که علت، وجود معلول را ایجاب و ضروری کند به گونه‌ای که وجود برای معلول متعین و حتمی شود و عدم برایش محال گردد. و یا علت، عدم معلول را ضروری و ایجاب کند. پس شیء ممکن، مادام که به حد وجوب نرسد، موجود نمی‌شود.

۱. خاتمه

وجوبی که از آن بحث کردیم، وجوبی است که در ممکن از ناحیه علتش می‌آید. و برای ممکن، وجوب دیگری نیز هست که پس از تحقق وجود یا عدم، بدان ملحق می‌گردد و این وجوب، ضرورت بشرط المحمول نامیده می‌شود. پس موجود ممکن، محفوف (پوشیده) به دو ضرورت سابق و لاحق (قبل و بعد) است.

۱. و بی حالت استواء طرفین و تعین یکی از طرفین، حد وسطی وجود ندارد. (مؤلف)



الفصل السادس

في معاني الإمكان

الإمكانُ المبحوثُ عنه ههنا هو لا ضرورةُ الوجودِ و العدمِ بالنسبةِ إلى الماهيةِ
المأخوذة من حيث هي، وهو المسمى بـ «الامكان الخاص» و «الخاصي».

وقد يُستعملُ الامكانُ بمعنى سلبِ الضرورةِ عن الجانبِ المخالفِ، سواء كان
الجانبُ الموافقِ ضرورياً أو غيرَ ضرورياً؛ فيقال: الشيءُ الفلانيُّ ممكنٌ أي ليس
بممتنع؛ وهو المستعملُ في لسانِ العامةِ، أعمُّ من الامكانِ الخاصِّ؛ ولذا يُسمى
«امكاناً عاماً» و «عاماً».



وقد يُستعملُ في معنى أخصَّ من ذلك، وهو سلبُ الضروراتِ الداتيةِ و
الوصفيةِ و الوقتيةِ؛ كقولنا: الإنسانُ كاتبٌ بالامكانِ، حيثُ إنَّ الاتساقيةَ لا تقتضي
ضرورةَ الكتابةِ، ولم يُؤخذْ في الموضوعِ وصفٌ يوجبُ الضرورةَ، ولا وقتٌ
كذلك؛ وتحققُ الامكانُ بهذا المعنى في القضيةِ بحسبِ الاعتبارِ العقليِّ، بمقايسةِ
المحمولِ إلى الموضوعِ، لا ينافي ثبوتُ الضرورةِ بحسبِ الخارجِ بثبوتِ العلةِ؛ و
يسمى «الامكانُ الأخصُّ».

وقد يُستعملُ بمعنى سلبِ الضرورةِ من الجهاتِ الثلاثِ و الضرورةِ بشرطِ
المحمولِ أيضاً؛ كقولنا: «زيدٌ كاتبٌ غداً بالامكانِ» و يختصُّ بالامورِ المستقبليةِ
التي لم تتحققْ بعدُ حتى يثبتَ فيها الضرورةُ بشرطِ المحمولِ، وهذا الامكانُ إنما
يثبتُ بحسبِ الظنِّ و الغفلةِ عن أن كلَّ حادثٍ مستقبلٍ إما واجبٌ أو ممتنعٌ



— فصل ۶ —

در معانی امکان

امکانی که در اینجا از آن بحث می‌کنیم، به معنای سلب ضرورت وجود و عدم نسبت به ماهیتی است که «من حیث هی» (مطلق از هر قیدی) لحاظ می‌شود. و این امکان، امکان خاص و خاصی نامیده می‌شود.

و گاهی امکان به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف بکار می‌رود، خواه جانب موافق ضروری باشد یا غیر ضروری. مثلاً گفته می‌شود. فلان شیء ممکن است - یعنی ممکن نیست - و این امکان، در لسان عامه مردم در معنایی اعم از امکان خاص بکار می‌رود و لذا امکان هائی یا عام نامیده می‌شود.

و گاهی امکان در معنایی اخص از ایندو بکار می‌رود و آن، سلب ضرورت‌های ذاتی و وصفی و وقتی است. مثل اینکه می‌گوئیم، انسان کاتب بالامکان است. و مراد این است که اسبابیت اقتضای ضرورت کثابت را ندارد، و نیز در موضوع قضیه، وصفی و یا وقتی که موجب این ضرورت شود، اخذ شده است. و تحقیق امکان بدین معنا در قضیه که به حسب ملاحظه عقلی و از مقایسه محمول با موضوع حاصل می‌شود، منافاتی با ثبوت ضرورت به حسب وجود خارجی بمحاطر وجود علت، ندارد (یعنی این امکان با وجوب بالغیر منافات ندارد) و این امکان، امکان اخص نامیده می‌شود.

و گاهی امکان به معنای سلب ضرورت از جهات سه گانه فوق بعلاوه سلب ضرورت بشرط محمول بکار می‌رود. مثل اینکه می‌گوئیم، «زید فردا ممکن است کاتب باشد». و این امکان، مختص امور آینده است که هنوز تحقق پیدا نکرده‌اند تا ضرورت بشرط المحمول در آنها تحقق یابد. و این امکان، صرفاً به حسب ظن و غفلت از این نکته است که هر حادث آینده‌ای یا واجب است و یا ممتنع، چرا که هر



لانتهايه إلى عللٍ موجبةٍ مفروغٍ عنها؛ ويسمى «الامكان الاستقبالي».

وقد يُستعملُ الامكانُ بمعنيين آخرين:

أحدهما: ما يسمى الامكان الوقوعي، وهو كونُ الشيءِ بحيث لا يلزمُ من فرض وقوعه مُحالٌ، أي ليس ممتنعاً بالذاتِ أو بالغير؛ وهو سلبُ الامتناعِ عن الجانبِ الموافق، كما أن الامكان العامَّ سلبُ الضرورةِ عن الجانبِ المخالفِ.

وثانيهما: الامكانُ الاستعداديُّ، وهو، كما ذكرناه، نفسُ الاستعدادِ ذاتاً، وغيره اعتباراً، فإن تهيؤَ الشيءِ لأن يصيرَ شيئاً آخرَ، له نسبةٌ إلى الشيءِ المستعدِّ، و نسبةٌ إلى الشيءِ المستعدِّ له؛ فبالاعتبارِ الأوَّلِ يسمى «استعداداً» فيقال مثلاً: النطفةُ لها استعدادُ أن تصيرَ إنساناً، وبالاعتبارِ الثاني يسمى «الامكانُ الاستعداديُّ» فيقال: الإنسانُ يمكنُ أن يوجدَ في النطفةِ.

والفرقُ بينهُ وبينِ الامكانِ الذاتيِّ: أن الامكانَ الذاتيَّ، كما سيجي، اعتبارٌ تحليليٌّ عقليٌّ يلحقُ الماهيةَ المأخوذةَ من حيث هي، والامكانُ الاستعداديُّ صفةٌ وجوديةٌ تلحقُ الماهيةَ الموجودةَ؛ فالامكانُ الذاتيُّ يلحقُ الماهيةَ الانسانيةَ المأخوذةَ من حيث هي، والامكانُ الاستعداديُّ يلحقُ النطفةَ الواقعةَ في مجرى تكوينِ الإنسانِ.

ولذا كان الامكانُ الاستعداديُّ قابلاً للشدةِ والضعفِ، فامكانُ تحققِ الانسانيةِ في العلقَةِ أقوى منه في النطفةِ؛ بخلافِ الامكانِ الذاتيِّ، فلاشدةٌ ولا ضعفٌ فيه.



حادثه‌ای نهایتاً به علل موجب‌های منتهی می‌گردد که در هر حال حاصل می‌شوند. و این امکان، امکان استقبالی نامیده می‌شود.

و گاهی امکان در دو معنای دیگر استعمال می‌شود:

یکی امکان وقوعی است^۱ بدین معنا که شیء ممکن، به گونه‌ای است که از فرض وقوعش، محالی لازم نمی‌آید یعنی ممکن بالذات یا ممکن بالغیر نیست. و این امکان وقوعی، به معنای سلب امتناع از جانب موافق است، کما اینکه امکان عام، سلب ضرورت از جانب مخالف بود.

- دیگری امکان استعدادی است که ذاتاً - چنانکه گفته‌اند - همان خود استعداد است و اعتباراً غیر از خود استعداد است. چون وقتی شیئی آمادگی و استعداد دارد که به شیء دیگر تبدیل شود این آمادگی از سویی با شیء مستعد نسبت دارد و از طرف دیگر با شیء مستعدله نسبت دارد (حالا به لحاظ نسبت اول، این آمادگی و تهبؤ، «استعداد» نامیده می‌شود و مثلاً گفته می‌شود که^۲ بضعه استعداد دارد که انسان شود. و به لحاظ نسبت دوم «امکان استعدادی» نامیده می‌شود و گفته می‌شود که انسان ممکن است که در نطفه پدید آید.

و فرق بین امکان استعدادی و امکان ذاتی در این است که امکان ذاتی - همانطور که خواهد آمد - یک اعتبار تحلیلی عقلی است که بر ماهیت بین حیث هی (فی نفسه و عاری از قید) عارض و ملحق می‌شود. ولی امکان استعدادی، یک صفت وجودی است که بر ماهیت موجوده، ملحق می‌گردد. پس امکان ذاتی، چیزی است که بر ماهیت انسان - مثلاً - از آن حیث که انسان است عارض می‌شود ولی امکان استعدادی بر نطفه‌ای که در مسیر و مجرای پیدایش انسان واقع شده، عارض می‌شود.

و لذا امکان استعدادی قابل شدت و ضعف است. مثلاً امکان تحقق انسانیت در حلقه قویتر از امکان آن در نطفه است. به خلاف امکان ذاتی که شدت و ضعف در آن راه ندارد.



ولذا أيضاً، كان الامكان الاستعدادي يقبل الرّوال عن الممكن، فإن الاستعداد يزول بعد تحقّق المستعدّ له بالفعل؛ بخلاف الامكان الذاتي فأنّه لازم الماهيّة، هو معها حيثما تحقّقت.

ولذا أيضاً كان الامكان الاستعدادي، و محلّة المادّة بالمعنى الأعم،^١ يستعين مفعّله الممكن المستعدّ له، كالانسانيّة التي تستعدّ لها المادّة؛ بخلاف الامكان الذاتي الذي في الماهيّة، فأنّه لا يتعيّن معه لها الوجود أو العدم.

و الفرق بين الامكان الاستعدادي والوقوعي: أن الاستعدادي إنّما يكون في المادّيات والوقوعي أعمّ مورداً.

الفصل السابع

في أن الإمكان اعتبار عقلي، وأنه لازم للماهية

أمّا أنّه اعتبار عقلي، فلأنّه يلحق الماهيّة المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم، والماهيّة المأخوذة كذلك اعتباريّة بلا ريب، وهذا الاعتبار العقلي لا يتأفّ كونه بحسب نفس الأمر إمّا موجوداً أو معدوماً،

١. المادّة بالمعنى الأعم تشمل المادّة بالمعنى الأخص، وهي الجوهر للقابل للصور المنطبعة فيها، كمادّة العاصر لصوره، و تشمل متعلّقات النفس المجردة، كالبطن للنفس الناطقة، و تشمل الموضوع، كالجسم للمقادير والكيفيات. (سنة رد)



و لذا - همچنین - امکان استعدادی از ممکن، زوال پذیر است، چرا که استعداد، پس از فعلیت و تحقق مستعدله، از بین می رود، به خلاف امکان ذاتی که لازمه ماهیت است و هر کجا ماهیت محقق باشد، امکان ذاتی نیز همراه آن است. و لذا - همچنین - با وجود امکان استعدادی که محل آن ماده بالمعنی الاصل^۱ است، ممکن مستعدله نیز متعین و مشخص می شود مثل انسانیتی که ماده، استعداد آن را دارا باشد به خلاف امکان ذاتی ای که در ماهیت است. چرا که با این امکان ذاتی، وجود یا عدم هیچیک برای ماهیت، متعین نیست

و فرق بین امکان استعدادی و امکان وقوعی در این است که امکان استعدادی فقط در مادیات است، ولی امکان وقوعی اعم است (هم در مادیات و هم در مجردات، تحقق دارد).



در اینکه امکان، اعتبار عقلی است و لازمه ماهیت است

و اما دلیل بر اینکه امکان، یک ملاحظه و اعتبار عقلی است، این است که امکان صفتی است که بر ماهیتی که عقلاً مورد ملاحظه قرار می گیرد، با قطع نظر از وجود و عدم، ملحق می شود و چنین ماهیتی بدون شک اعتباری است. پس اوصافی هم که با این لحاظ بدان (ماهیت) ملحق می شود، بدون تردید اعتباری است. و این ملاحظه و اعتبار عقلی منافات ندارد با اینکه ماهیت به حسب واقع، یا موجود باشد و یا معدوم.

۱ ماده به معنای اعم، شامل ماده به معنای احصی می شود که همان جوهری است که قابلیت صورتهای منطبه در خودش را دارد مثل ماده عناصر که صورتهای عنصری را می پذیرد. و نیز شامل متعلق نفس مجرد می شود مثل ماده بدن برای نفس ناطقه، و همچنین شامل موضوع عرض می شود مثل جسم برای مقادیر (طول و عرض و عمق) و کیفیات (مؤلف)



و لازمُهُ كَوْنُهَا مُحْفُوفَةٌ بِوُجُوبَيْنِ أَوْ امْتِنَاعَيْنِ.

وَأَمَّا كَوْنُهُ لَازِمًا لِلْمَاهِيَّةِ، فَلَنَا إِذَا تَصَوَّرْنَا لِمَاهِيَّةً مِنْ حَيْثُ هِيَ، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهَا، لَمْ نَجِدْ مَعَهَا صَرُورَةً وَجُودٍ أَوْ عَدَمٍ، وَ لَيْسَ الْإِمْكَانُ إِلَّا سَلْبُ الضَّرُورَتَيْنِ، فَهِيَ بِدَايَتِهَا مُمْكِنَةٌ، وَأَصْلُ الْإِمْكَانِ وَإِنْ كَانَ هَذَيْنِ السَّلْبَيْنِ، لَكِنَّ الْعَقْلَ يَضَعُ لَازِمَ هَذَيْنِ السَّلْبَيْنِ، وَ هُوَ اسْتِوَاءُ النَّسْبَةِ، مَكَانَهُمَا؛ فَيَعُودُ الْإِمْكَانُ مَعْنَى ثَبُوتِيًّا، وَإِنْ كَانَ مَجْمُوعُ السَّلْبَيْنِ مُنْفِيًّا.

الفصل الثامن

فِي حَاجَةِ الْمُمَكِّنِ إِلَى الْعِلَّةِ وَمَا هِيَ عِلَّةُ أَحْتِيَاجِهِ إِلَيْهَا؟

حَاجَةُ الْمُمَكِّنِ إِلَى الْعِلَّةِ مِنَ الضَّرُورَاتِ الْأَوَّلِيَّةِ، الَّتِي مَجْرَدُ تَصَوُّرِ مَوْضُوعِهَا وَ مَسْحُومِلِهَا كَافٍ فِي التَّصَدِّقِ بِهَا؛ فَإِنْ مَنْ تَصَوَّرَ الْمَاهِيَّةَ الْمُمْكِنَةَ الْمَتَسَاوِيَةَ النَّسْبَةَ إِلَى الْوُجُودِ وَ الْعَدَمِ، وَ تَصَوَّرَ تَوَقُّفَ خُرُوجِهَا مِنْ حَدِّ الْإِسْتِوَاءِ إِلَى أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ عَلَى أَمْرٍ آخَرَ يُحَرِّحُهَا مِنْهُ إِلَيْهِ لَمْ يَلْبِثْ أَنْ يَصْدُقَ بِهِ. وَ هَلْ عِلَّةُ حَاجَةِ الْمُمَكِّنِ إِلَى الْعِلَّةِ هِيَ الْإِمْكَانُ، أَوِ الْحَدُوثُ؟ الْحَقُّ هُوَ الْأَوَّلُ. وَ بِهِ قَالَتِ الْحُكَمَاءُ.

وَ اسْتُدِلَّ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْمَاهِيَّةَ بِاعْتِبَارِ وَجُودِهَا ضَرُورِيَّةُ الْوُجُودِ، وَ بِاعْتِبَارِ عَدَمِهَا ضَرُورِيَّةُ الْعَدَمِ، وَ هَاتَانِ الضَّرُورَتَانِ بِشَرْطِ الْمَحْمُولِ، وَ لَيْسَ الْحَدُوثُ إِلَّا تَرْتِبُ إِحْدَى الضَّرُورَتَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى، فَإِنَّهُ كَوْنُ وَجُودِ الشَّيْءِ بَعْدَ عَدَمِهِ،



و لازمه امکان این است که ماهیت، محموف (پوشیده) به دو وجوب و یا دو امتناع باشد. و اما اینکه امکان لازمه ماهیت است ندین دلیل است که م وقتی ذات ماهیت را من حیث هی - تصور می کنیم یعنی آنرا با قطع نظر از همه چیزهای دیگر در نظر می گیریم، ضرورت وجود یا ضرورت عدم را در آن نمی بینیم و از طرفی امکان هم چیزی جز همین سلب دو ضرورت نیست. پس ماهیت بلحاظ ذات، ممکن است و اصل امکان گرچه همین دو سلب است ولی عقل لازمه این دو سلب یعنی استواء نیست را بجای آن دو قرار می دهد و در نتیجه امکان، مفهومی ثبوتی پیدا می کند، هر چند که مجموع دو تا سلب، منفی و عدمی است.

- فصل ۸ -

در باب نیاز ممکن به علت (اینکه علت احتیاجش به علت، چیست؟

نیاز ممکن به علت، از ضروریات و تدبیهات اولیه ای است که صرف تصور موضوع و محمول آنها، برای تصدیق آنها کافی است. چون اگر کسی ماهیت ممکن را که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، تصور کند و نیز تصور کند که خروج ماهیت از حد استواء به یکی از دو جانب، متوقف بر امر دیگری است که ماهیت را از حد استواء به یکی از دو جانب، خارج کند، (چنین کسی) بدون درنگ این مطلب را تصدیق خواهد کرد و حال سؤال این است که علت نیاز ممکن به علت، امکان است یا حدوث؟ قول حق، اولی (امکان) است و فیسوفان نیز بدان قائل شده اند.

و استدلال حکما بر این مدعی این است که ماهیت، به لحاظ موجودیتش، ضروری الوجود است و باعتبار معدومیتش ضروری العدم است. و این دو ضرورت، ضرورت بشرط المحمول اند و حدوث، چیزی جز مترتب شدن یکی از این دو ضرورت بر دیگری نیست، چون «حدوث» همان بودن وجودی شیء بعد از عدمش



و معلوم أنَّ الضرورة مناطُ الغنى عن السبب و ارتفاع الحاجة، فما لم تُعتبر
 الماهية بامكانها لم يرتفع الوحوب، و لم تحصل الحاجة إلى العلة.
 يرهان آخر: إنَّ الماهية لا توجد إلا عن إيجاد من العلة، و إيجاد العلة لها
 متوقف على وحب الماهية المتوقف على إيجاب العلة، و قد تبين ممَّا
 تقدّم، و إيجاب العلة متوقف على حاجة الماهية إليها، و حاجة الماهية
 إليها متوقفة على إمكانها؛ إذ لو لم تُمكن، بأن وَجِبَتْ أو امْتَنَعَتْ، استغنت
 عن العلة بالضرورة؛ فلحاجتها توقف ما على الامكان بالضرورة؛ ولو
 توقفت مع ذلك على حدوثها، وهو وجودها بعد العدم، سواء كان الحدوث
 علةً و الامكان شرطاً، أو علةً مابعداً، أو كان الحدوث جزء علةً و الجزء
 الآخر هو الامكان، أو كان الحدوث شرطاً، أو علةً الواقع في مرتبته
 مانعاً؛ فعلى أي حال يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب. و كذا لو كان
 وجودها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه.

فلم يبق إلا أن يكون الامكان وحده علةً للحاجة، إذ ليس في هذه
 السلسلة المتصلة المترتبة عقلاً قبل الحاجة إلا الماهية و إمكانها.
 و بذلك يندفع ما احتج به بعض القائلين بأنَّ علة الحاجة إلى العلة هو
 الحدوث دون الامكان، من أنه لو كان الامكان هو العلة دون الحدوث،
 جاز أن يوجد القديم الزماني، و هو الذي لا أول لوجوده و لا آخر له؛ و
 معلوم أنَّ فرض دوام وجوده يُغنيهِ عن العلة، إذ لا سبيل للعدم إليه حتى



می باشد. و معلوم است که ضرورت، ملاک و مناط عینای از سبب و مرتفع شدن نیازمندی است. پس اگر ماهیت، با صفت امکانش ملاحظه نشود، وجودش مرتفع نمی شود و حاجت به علت، برایش حاصل نمی گردد.

استدلال دیگر: این است که ماهیت هیچگاه موجود نمی شود مگر با ایجاد از جانب علت. و ایجاد علت بر ماهیت را متوقف بر وجوب ماهیت است و این وجوب، متوقف بر ایجاب علت است. و این نکات از مطالب قبلی بدست آمد. و ایجاب علت متوقف بر حاجت ماهیت به علت است. و حاجت ماهیت متوقف بر امکان ماهیت است. زیرا اگر ماهیت، ممکن نباشد بلکه واجب یا ممتنع باشد، بدیهی است که از علت بی نیاز خواهد بود. پس بالبداهة حاجتمندی ماهیت، متوقف بر امکان است. و اگر در عین حال متوقف بر حدوث ماهیت یعنی وجود بعد از عدم هم باشد، چه حدوث علت باشد و امکان شرط آن باشد یا عدم امکان مانع باشد، و یا حدوث جزء علت باشد و جزء دیگر آن امکان باشد و یا حدوث شرط باشد یا عدم حدوث که در مرتبه خود حدوث واقع است، مانع باشد، در هر یک از این حالات، تقدم شيء بر خودش به چندین مرتبه لازم می آید. و همیطور اگر وجوب ماهیت یا ایجاب علت نسبت به ماهیت، به گونه ای علت نیازمندی باشد، تقدم شيء بر خودش لازم می آید. پس هیچ فرضی باقی نمی ماند مگر اینکه «امکان» بتنهایی علت نیازمندی باشد. زیرا در این سلسله مذکور که علقاً همگی متصل و مترتب بر یکدیگر هستند، قبل از حاجت، چیزی جز ماهیت و امکانش وجود ندارد.

و با این بیان، استدلال برخی از کسانی که گفته اند علت نیازمندی به علت، حدوث است و نه امکان، مدفع می گردد. ایان گفته اند اگر امکان، علت احتیاج باشد و نه حدوث بایستی جایز و ممکن باشد که قدیم زمانی محقق باشد و مراد از قدیم زمانی آن است که اول و آخری برای وجودش نیست. در حالی که روشن است که فرض دوام وجود چنین موجودی، آن را از علت بی نیاز می کند، زیرا عدم در آن راه ندارد تا



يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الاندفاع: أَنَّ المفروض أَنَّ ذاته هو المنشأ لحاجته، والذات محفوظة مع الوجود الدائم، فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنياً عن العلة، بمعنى ارتفاع حاجته بها.

وأيضاً سيجي: أَنَّ وجود المعلول، سواء كان حادثاً أو قديماً، وجوداً رابطاً، متعلق الذات بعلة، غير مستقل دونها، فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له.

الفصل الخامس

الممكن محتاج إلى علة بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً

وذلك: لأنَّ علة حاجته إلى العلة إمكانه اللازم لما هيته، وهي محفوظة معه في حال البقاء، كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث، فهو محتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً، مستفيض في الحالين جميعاً.

برهان آخر: إنَّ وجود المعلول - كما تكررت الإشارة إليه وسيجيء بيانه - وجوداً رابطاً، متعلق الذات بالعلة، متقوم بها، غير مستقل دونها، فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحداً والحاجة ملازمة.

وقد استدلوا: على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عامة؛

كمثال البناء والبناء، كمثال البناء والبناء،



محتاج به ارتفاع و زوالِ عدم باشد.

و اما وجه اندفاع این قول این است که طبق فرض، ذاتِ موجودِ ممکن، منشأ نیازمندی به علت است و چنین ذاتی، همواره (حتی) با وجودِ دائمی محفوظ است. پس به فرض که ممکن، وجودش دائمی باشد، باز هم نیازمندیِ دائمی در ذاتش افتاده است. هر چند اگر نحو ضرورت بشرط المحمول، وجود را برایش شرط کنیم، از علت مستغنی است، بدین معنا که در این حال، حدوثش توسط علتش (طبق فرض) بر طرف شده است. و نیز این مطلب خود، هد آمد که وجود معلول، خواه حادث باشد و خواه قدیم، وجودِ رابط است. و ذاتش متعلق به علتش می باشد و بدون علت، هیچ استقلالی ندارد. پس حاجت به علت، ذاتی معلول و ملازم با آن است.

(فصل نهم)

**ممکن همانطور که در حدوثش، محتاج علت است،
در بقائش نیز محتاج است.**

دلیل این مدعی اینست که علتِ احتیاج به علت، امکانِ معلول است که لازمه ماهیتش می باشد و این ماهیت، در حالی بقاء همراه ممکن است، کما اینکه در حالی حدوث هم همراه آن است، پس ممکن، هم در حدوث و هم بقاء، محتاج علت است و در هر دو حال، از علت استفاضه می کند.

پرهانِ دیگر: وجودِ معلول - همانطور که مکرراً بدان اشاره شد و بیانش خواهد آمد - وجودی رابط است و ذاتاً تعلق به علتش دارد و مقوم به علت می باشد و بدون علت، استقلالی ندارد. پس، حالِ وجودِ معلول در نیازمندی به علت، چه در حدوث و چه در بقاء، یکسان است و نیازمندی، ملازم آن است. برخی برای بی نیازیِ ممکن از علت در حالتِ بقاء، با مثالهایی عامیانه استدلال کرده اند از قبیل، مثالی پناه و پناه،

حيث إن البناء يحتاج في وجوده إلى البناء، حتى إذا بناه استغنى عنه في بقائه.

و رد : بأن البناء ليس علّة موجدة للبناء؛ بل حركات يديه عللّ مُعدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء؛ واجتماع الأجزاء علّة لحدوث شكل البناء، ثم اليبوسة علّة لبقائه مدّة يُعتدُّ بها.

خاتمة

قد تبين من الأبحاث السابقة، أن الوجوب والامكان والامتناع كميّات ثلاث لنسب القضايا؛ وأن الوجوب والامكان أمران وجوديان، لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج مطابقة تامة بما لها من الجهة؛ فهما موجودان لكنّ وجود موضوعيهما لا بوجود من خارج مستقل، فهما كسائر المعاني الفلسفية، من الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والقوّة والفعل، وغيرها، أوصاف وجوديّة موجودة للموجود المطلق، بمعنى كون الاتصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن؛ وهي المسماة بـ «المعقولات الثانية» باصطلاح الفلسفة.

و ذهب بعضهم إلى كون الوجوب والامكان موجودين في الخارج بوجود منعاز مستقل، ولا يُعتدُّ به. هذا في الوجوب والامكان، وأمّا الامتناع فهو أمرٌ عديمٌ بلاريب.

هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعاتٍ



چرا که به نظر اینان، بناء (ساختمان) در وجودش (حدوثش) احتیاج به بناء (سازنده) دارد، اما وقتی بناء ساختمان را ساخت، ساختمان در بقائش از بناء بی نیاز می شود. و این سخن مردود است زیرا بناء، علت ایجادکننده ساختمان نیست، بلکه حرکات دستش، علی اعدادی برای حدوث اجتماع بین اجزاء ساختمان است و اجتماع اجزاء، علت پیدایش شکلی ساختمان است و سپس تحشکی (چسبندگی) مصالح، علت بقاء ساختمان در طول مدتی قابل ملاحظه می باشد.

خاتمه

از بحثهای قبلی روشن شد که وجوب و امکان و امتناع، کیفیتهای سه گانه ای برای نسبت های قضایا هستند. و روشن شد که وجوب و امکان، دو امر وجودی هستند، زیرا قضایایی که جهتشان وجوب و امکان است، با خارج مطابقت دارند و این مطابقت، تام و کامل است و همراه با همان جهتی است که در این قضایا موجود است پس این دو جهت (وجوب و امکان) وجودی هستند و البته وجودشان، به وجود همان موضوعشان است، به اینکه وجودی جداگانه و مستقل داشته باشند. پس وجوب و امکان، همانند سایر معانی فلسفی همچون وحدت و کثرت و قدم و حدوث و قوه و فعل و غیر اینها - اوصافی وجودی هستند که برای موجود مطلق، وجود دارند بدین معنا که اوصاف به این اوصاف در خارج است و عروض شان در ذهن است. و اینها همان مفاهیمی هستند که در اصطلاح فلسفه، مقولات ثانیه [فلسفی] نامیده می شوند.

و برخی از فلاسفه گفته اند که وجوب و امکان، در خارج موجودند و وجودشان، جداگانه و مستقل است، ولی بدین قول، اعتنایی نشده و نمی شود. این سخنان در مورد وجوب و امکان بود و اما امتناع، بدون تردید، امری عدمی است.

همه این مطالب، ناظر به آنجاست که عقل، ماهیات و مفاهیم را به عنوان موضوع



للاحكام؛ و أمّا بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصاليته، فالوجوب: كون الوجود في نهاية الشدة قائماً بنفسه مستقلاً في ذاته على الإطلاق، كما تقدمت الإشارة إليه؛ والامكان: كونه متعلق النفس بغيره متقوم الذات بسواء، كوجود الماهيات، فالوجوب والامكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما.



احکام مذکور در نظر بگیرد، و اما اگر وجود را حقیقتاً به عنوان موضوع برای احکام مذکور در نظر بگیریم، چرا که اصیل، وجود است (نه ماهیت) در این صورت، معنای وجوب این است که وجود در نهایت شدت است و قائم به خویش و ذاتاً و بدون هر تقیدی مستقل است، کما اینکه بدان اشاره شد و معنای امکان این است که وجود (ممکن) ذاتاً متعلق به غیر است و ذاتش متقوم به دیگری است مثل وجود ماهیات. پس وجوب و امکان دو وصفی هستند که قائم به وجودند و از ذات موضوعشان خارج نیستند.

المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

الفضل الأول

الماهية من حيث هي ليست إلا هي

الماهية - وهي ما يقال في جواب ما هو - لما كانت تقبل الاتصاف بأنها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلية أو فرد، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حد ذاتها مسلوقة عنها الصفات المتقابلة.

فالماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا لا موجودة، ولا شيئاً آخر؛ وهذا معنى قولهم: إن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية، يريدون به: أن شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهية، وإن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة.

فماهية الإنسان - وهي الحيوان الناطق - مثلاً وإن كانت إما موجودة

مرحله پنجم

در ماهیت و احکام آن

و در این مرحله هشت فصل است:

— فصل ۱ —

ماهیت از حیث ذاتش، چیزی جز خودش نیست

ماهیت - که در جواب «ما هو» گفته می‌شود - چون اتصاف به موجودیت یا معدومیت یا وحدت یا کثرت یا کلیت یا فردیت را قبول می‌کند و نیز سایر صفات متقابل را می‌پذیرد، معلوم می‌شود که در ذات خودش فاقد این صفات متقابل است و همه این صفات از ذات ماهیت منسوب‌اند.

پس ماهیت - از حیث ذاتش - جز خودش نیست^۱؛ نه موجود است و نه غیر موجود و نه چیز دیگر. و همین است معنای قول فلاسفه که می‌گویند: نقیضین از مرتبه ماهیت، مرتفع‌اند. مراد آنها این است که هیچیک از نقیضین در حاق ماهیت، مأخوذ نیستند، گرچه بدیهی است که در واقع، خالی از یکی از آنها نمی‌باشد (بالاخره ماهیت یا موجود است یا معدوم)^۲.

بنابراین، ماهیت انسان که همان حیوان باطریق است - مثلاً - گرچه یا موجود است و

۱. برخی از این معنا تعبیر کرده‌اند به «الهیات مجامعه» ر.ک: مشایخ، دکتر مهدی حائری، ص ۵۸

۲. ر.ک: الهیات شفا، مقاله ۵، فصل ۱، ص ۱۹۷، طبع کتابخانه آیت‌الله بجنی مرعشی (ر.م)



وإما معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ لكن شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها، فللإنسان معنى، ولكل من الوجود والعدم معنى آخر؛ وكذا الصفات العارضة، حتى عوارض الماهية، فلماهية الإنسان مثلاً معنى، وللإنسان العارض لها معنى آخر وللاربعية مثلاً معنى، وللروحانية العارضة لها معنى آخر.

وَمُحْصَلُ الْقَوْلِ: أَنَّ الْمَاهِيَّةَ يُحْمَلُ عَلَيْهَا بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ نَفْسُهَا، وَ يُسَلَبُ عَنْهَا بِحَسَبِ هَذَا الْحَمْلِ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ.



الفصل الثاني

في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من العسائل

للماهية بالاضافة إلى ما عداها - مما يتصور لحوقه بها - ثلاث اعتبارات: إما أن تُعتبر بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط شيء؛ والقسم حاصراً.

أما الأول: فأن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصائص، فتصدق على المجموع؛ كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد، فيصدق عليه.

و أما الثاني: فأن يُشترط معها أن لا يكون



معدوم، و این دو نه اجتماع می‌کنند و نه مرتفع می‌شوند، اما هیچیک از وجود و عدم در ماهیت انسان مأخوذ نیستند یعنی انسان برای خودش معنایی دارد، و هر یک از وجود و عدم هم برای خودش معنایی دارند و همینطور بد صفات دیگری که عارض می‌شوند (مثل علت و معلول) و حتی عوارض ماهیت نیز همین‌گونه‌اند. و لذا ماهیت انسان (مثلاً) برای خودش معنایی دارد و امکانی که عارض بر ماهیت انسان می‌شود، معنایی دیگر دارد. و نیز چهار - مثلاً - معنایی دارد و زوجیتی که عارض بر چهار می‌شود، معنایی دیگر دارد.

و حاصل کلام این است که بلحاظ حمل ازلی، بر ماهیت فقط خودش حمل می‌شود و هر چیزی غیر از خودش، بلحاظ این حمل، از ماهیت سلب می‌شود.



در اعتبارات ماهیت و مسائلی که به آنها ملحق می‌شود^۱

ماهیت نسبت به غیر خودش - یعنی آنچه لحوقش به ماهیت تصور می‌شود - سه گونه اعتبار و لحاظ می‌شود: یا «بشرط شیء» لحاظ می‌گردد، یا «بشرط لا» و یا «لا بشرط شیء» و این قسمت، حاصیر است (یعنی فرض چهارم ندارد). و اما لحاظ اول (بشرط شیء): بدین گونه است که ماهیت را از آن لحاظ که مقارن و همراه چیزی است که بدان ملحق است یعنی همراه با خصوصیات مورد نظر، اعتبار کنیم، که در این صورت ماهیت بر مجموع این امور ملحوظه صدق می‌کند، مثل «انسان» که با خصوصیات زید لحاظ شود و در نتیجه بر زید صادق می‌شود، و اما لحاظ دوم (بشرط لا) این است که شرط شود با ماهیت مورد نظر، غیر آن



معها غيرها؛ وهذا يتصور على قسمين: أحدهما؛ أن يقصر النظر في ذاتها،
وأنها ليست إلا هي، وهو المراد من كون الماهية بشرط لا في مباحث
الماهية، كما تقدم. و ثانيهما: أن تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها أي
مفهوم مفروض، كان زائداً عليها، غير داخل فيها، فتكون إذا قارنها جزء
من المجموع «مادة» له، غير محمولة عليه.

و أما الثالث : فإن لا يشترط معها شيء؛ بل تؤخذ مطلقة، مع تجويز أن
يقارنها شيء، أو لا يقارنها.

فالقسم الأول هو الماهية بشرط شيء، وتسمى «المخلوطة» والقسم
الثاني هو الماهية بشرط لا، وتسمى «المجردة» والقسم الثالث هو الماهية
لا بشرط وتسمى «المطلقة».

و الماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلّي الطبيعي، وهي
التي تعرضها الكلية في الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين؛ وهي موجودة
في الخارج، لوجود قسمين من أقسامها، أعني المخلوطة والمطلقة فيه، و
المقسم محفوظ في أقسامه موجود بوجودها.

و الموجود منها في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد؛ ولو
كان واحداً موجوداً بوحديته في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيراً بعينه؛



همراه نباشد. و این بدو گونه متصور است: یکی اینکه نظر فقط به ذات ماهیت بشود و اینکه ماهیت جز خودش نیست. و این، همان است که در مباحث ماهیت - چنانکه گذشت - از ماهیت بشرط لا قصد می شود. و دیگر اینکه ماهیت به تنهایی اخذ شود به گونه ای که هر مفهوم فرضی دیگری که با آن مقارن شود، زائد بر آن و غیر داخل در آن باشد که در نتیجه اگر جرئی از مجموع (مثل نوع انسان که مجموع حیوان و ناطق است) با ماهیت (مقایسه شود) مقارن گردد، ماده آن^۱ ماهیت محسوب شود و غیر محمول بر آن باشد. (مثل - حیوان نسبت به انسان که ماده است و ناطق نسبت به انسان که صورت است).

و اما لحاظ سوم (لا بشرط شیء) این است که چیزی همراه ماهیت شرط نشود بلکه مطلق اخذ شود با این تجویز که چیزی با ماهیت مقارن باشد یا مقارن نباشد حاصل آنکه قسم اول ماهیت بشرط شیء است که ماهیت مخلوطه نامیده می شود. و قسم دوم ماهیت بشرط لا است که ماهیت مجرد نامیده می شود. و قسم سوم ماهیت لا بشرط است که ماهیت مطلقه نامیده می شود.

و ماهیتی که مقسم برای این اقسام سه گانه است، کلی طبیعی است، یعنی ماهیتی که در ذهن، کلیت بر آن عارض می شود و لذا بر کثیرین منطبق می گردد. و این مقسم (کلی طبیعی) در خارج ذهن موجود است چرا که دو قسم از اقسامش یعنی مخلوطه و مطلقه، در خارج ذهن موجودند و می دانیم که همواره مقسم در اقسامش محفوظ و به واسطه وجود اقسامش، موجود است.

و آنچه از کلی طبیعی در فردی موجود است از حیث عدد غیر از آن است که در فرد دیگر موجود است. و اگر کلی طبیعی واحد یگانه ای بود که با حفظ وحدتش در تمام افراد ماهیت موجود می بود، بایستی واحد، عیناً کثیر می شد و این، محال است.

۱. این نکته در خصوصین ماده نیست، بلکه در صورت نیز جاری است. (غ)



وهو محال، وكان الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة؛ وهو محال.

الفصل الثالث

في معنى الذاتى والعرضى

المتعاني المعتبرة في الماهيات المأخوذة في حدودها - وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها - تُسمى «الذاتيات» وما وراء ذلك «عرضيات» معمولة، فان توقف انتزاعها وحملها على انضمام، سميت «محمولات بالضميمة»، كانتزاع الحار وحملها على الجسم من انضمام الحرارة إليه، و إلا فـ «الحارج المحمول»، كالعالي والسافل.

والذاتى يميز من غيره بوجوه من خواصه:

منها: أن الذاتيات بيّنة، لا تحتاج في ثبوتها لذى الذاتى إلى وسط.

ومنها: أنها غنيّة عن السبب، بمعنى أنها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذى الذاتى، فعلة وجود الماهية معينا عدة أجزائها الذاتية.

ومنها: أن الأجزاء الذاتية متقدمة على ذى الذاتى.

والاشكال في تقدم الأجزاء على الكل، بـ: «أن الأجزاء هي الكل بعينه فكيف تقدم على نفسها؟»، مدفع بأن الاعتبار مختلف، فالأجزاء بالأسر متقدمة على الأجزاء بوصف الاجتماع والكلية؛ على: أنها إنما سُميت



و نیز می‌بایست واحد عددی، متصف به صفات متقابل می‌شد و این نیز محال است

- فصل ۳ -

در معنای ذاتی و عرضی

معانی‌ای که در ماهیات لحاظ می‌شوند و در تعاریف ماهیات اخذ می‌گردند - یعنی معانی‌ای که با ارتفاع آنها ماهیت نیز مرتفع می‌شود - ذاتیات نامیده می‌شوند و غیر از این معانی، عرضیات‌اند که محمول واقع می‌شوند.

حال اگر اشتراع این عرضیات و حمل آنها بر ماهیت متوقف بر انضمام ضمیمه‌ای بود، محمولات بالضمیمه نامیده می‌شوند مثل اشتراع حار (گرم) و حمل آن بر جسم که از انضمام حرارت به جسم حاصل می‌شود و در غیر این صورت (بدون انضمام) عرضی خارج محمول نامیده می‌شود مثل عالی و سافل.^۱

و ذاتی از غیر ذاتی به وجوهی از خواصش تمایز پیدا می‌کند: (وجه اول) این است که ذاتیات، بین (بدیهی و آشکار) هستند و در ثبوتشان^۲ برای ذی‌الذاتی احتیاج به حد وسط ندارند. (وجه دوم) این است که ذاتیات، بی‌نیاز از سبب هستند یعنی احتیاج به سببی غیر از سبب ذی‌الذاتی ندارند. پس علت وجود ماهیت، عیناً علت اجزاء ذاتی ماهیت هم هست. (وجه سوم) اجزاء ذاتی، متقدم بر ذی‌الذاتی هستند.

و این اشکال که اجزاء عیناً همان کل هستند، پس چگونه اجزاء بر خودشان تقدم دارند؟ مندفع است، چرا که لحاظ و اعتبار فرق می‌کند: یعنی «اجزاء» مستقلاً تقدم دارند بر «اجزاء» از آن حیث که وصف اجتماع و کلیت دارند. بعلاوه، این اجزاء از آن

۱ از این مثال چنین بدست می‌آید که گویا علامه (ره) متن و سئل را ماهیت و معقول اول نمی‌داند و الا

اینکه با حرارت (در مثال قبلی) چه فرقی دارند؟ (ع)

۲ بجای «ثبوت» «اثبات» صحیح‌تر است. (ع)



أجزاء، لكون الواحد منها جزءاً من الحد، وإلا فالواحد منها عين الكل، أعني ذي الذات.

الفصل الرابع

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهية التامة، التي لها آثار خاصة حقيقية، من حيث تمايها تسمى «نوعاً» كالإنسان والفرس.

ثم إننا نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما، كما أن فيها ما يختص بنوع، كالناطق المختص بالإنسان، ويسمى المشترك فيه «جنساً» والمختص «فصلاً». وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد؛ وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عالٍ ومتوسط وسافل، وقد فصل ذلك في المنطق.

ثم إننا إذا أخذنا ماهية «الحيوان» مثلاً، وهي مشترك فيها أكثر من نوع، وعقلناها بأنها: جسم نام حساس متحرك بالارادة، جاز أن نعقلها وحدها - بحيث يكون كل ما يقارنهما من المفاهيم زائداً عليها خارجاً من ذاتها، وتكون هي مباينة للمجموع غير محمولة عليه، كما أنها غير محمولة على المقارن الزائد - كانت الماهية المفروضة «مادة» بالنسبة إلى ما يقارنهما و«علة مادية» للمجموع؛ وجاز أن نعقلها مقيسةً إلى عدة من الأنواع، كأن نعقل



جهت اجراء نامیده می شوند که هر کدام از آنها جزئی از حدّ (تعریف) است و الا هر یک از این اجراء، عین کلّ یعنی عین ذی الذّتی است (مثلاً ناطق عین انسان است و همینطور است حیوان).

— فصل ۲ —

درباره جنس و فصل و نوع و برخی ملحقات آنها

ماهیت تا آنکه که دارای آثار مخصوص و حقیقی است، از آن حیث که تامّ است، «نوع» نامیده می شود مثل «انسان» و «اسب».

نکته بعدی این است که ما می بینیم بعضی از معانی ذاتیه ای که در انواع هست، بیش از یک نوع در آنها اشتراک دارند مثل حیوان که مشترک بین انسان و اسب و غیر ایند و است ولی بعضی از این معانی ذاتیه، مخصوص همان نوع است مثل ناطق که مختص انسان است. جزء مشترک نوع «جنس» نامیده می شود و جزء مختص «فصل» نامیده می شود. و جنس و فصل، به قریب و بعید تقسیم می شوند. و نیز جنس و نوع به عالی و متوسط و سافل منقسم می شوند و تفصیل این مباحث در علم منطق است. نکته دیگر اینکه ما وقتی - مثلاً - ماهیت حیوان را در نظر می گیریم، در حالیکه بیش از یک نوع در آن مشترکند، و آن را بدین صورت تصور و تعقل می کنیم که جسم مادی حساس متحرک بالارادة است - می توانیم آن را به تنهایی تعقل کنیم بگونه ای که هر مفهوم دیگری که مقارن آن باشد، زائد بر آن باشد و خارج از ذاتش محسوب شود و این ماهیت حیوان، مباین با مجموع ماهیت و مقارنش باشد و بر آن حمل نگردد، کما اینکه بر مقارن زائد حمل نمی شود. در این صورت ماهیت مفروض (حیوان) نسبت به مقارنش ماده خواهد بود و علت مادی مجموع، محسوب می شود. و همینطور می توانیم این ماهیت (حیوان) را در قبایل با تعدادی از انواع لحاظ کنیم مثل اینکه



ماهية الحيوان بأنها: الحيوان الذي هو إما إنسان، وإما فرس، وإما بقرة، وإما غنم، فتكون ماهية ناقصة غير محصلة حتى ينضم إليها فصل أحد تلك الأنواع فيحصلها نوعاً تاماً فتكون هي ذلك النوع بعينه، وتسمى الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار «جنساً» والذي يحصله فصلاً.

والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختص، ويسمى بالاعتبار الأول «صورة» ويكون جزءاً لا يحمل على الكل ولا على الجزء الآخر، وبالاعتبار الثاني «فصلاً» يحصل الجنس ويتمم النوع ويحمل عليه حملاً أولياً.

ويظهر مما تقدم أولاً: أن الجنس هو النوع مبهماً، وأن الفصل هو النوع محصلاً، والنوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إيهام أو تحصيل.
و ثانياً: أن كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أولياً، وأما النسبة بينهما أنفسهما: فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل، والفصل خاصة بالنسبة إليه.

و ثالثاً: أن من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة، وكذا فصلان في مرتبة واحدة. لنوع؛ لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين.
و رابعاً: أن الجنس والمادة متعديان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادة إذا أخذت لا بشرط، كانت جنساً، كما أن الجنس إذا أخذ بشرط لا، كان مادة، وكذا الصورة فصل إذا أخذت لا بشرط، كما أن الفصل صورة إذا أخذت بشرط لا.



ماهیت حیوان را بدین صورت تعقل و تصور کنیم که یا انسان است و یا اسب و یا گاو و یا گوسفند.

در این لحاظ، ماهیت حیوان، ماهیتی ناقص و غیر محصل است که باید فصلی یکی از انواع مذکور به آن ضمیمه گردد تا آن را به عنوان یک نوع تام محصل کند و در نتیجه آن ماهیت، عیناً همین نوع خواهد بود. و ماهیتی که اینچنین أخذ و اعتبار می شود، جنس نامیده می شود و آنچه که محصل آن است، فصل نامیده می شود. همین دو اعتبار و لحاظ که در جزء مشترک جاری است، عیناً در جزء مختص نیز جاری می شود، و جزء مختص به اعتبار اول «صورت» است و جزء محسوب می شود و نه بر کل حمل می شود و نه بر جزء دیگر. و به اعتبار دوم، فصل است که محصل جنس است و میم نوع می باشد و بر نوع به حمل اولی، حمل می شود. و از آنچه گذشت روشن می شود که:

اولاً: جنس همان نوع است ولی به صورت مبهم و فصل همان نوع است ولی به صورت محصل. و نوع همان ماهیت تامه است ولی بدون نظر به ابهام و یا تحصیل آن. و ثانیاً: هر یک از جنس و فصل، بر نوع - به حمل اولی - حمل می شوند. و اما نسبت بین خود آندو بدین صورت است که جنس برای فصل، عرض عام است، و فصل برای جنس، خاصه (عرض خاص) است.

و ثالثاً: محال است که دو جنس در یک مرتبه واحد تحقق یابد، و نیز محال است که برای یک نوع، دو فصل در مرتبه واحد محقق گردد، چرا که چنین امری مستلزم این است که یک نوع واحد، دو نوع باشد.

و رابعاً: جنس و ماده ذاتاً متحد هستند و عتدراً مختلف می باشند. یعنی ماده اگر لا بشرط ملاحظه شود، جنس است. کما اینکه اگر جنس بشرط لا أخذ شود، ماده است. و نیز صورت، اگر لا بشرط لحاظ شود، فصل است. کما اینکه اگر فصل بشرط لا أخذ شود، صورت است.

وَاعْلَمْ أَنَّ الْمَادَّةَ فِي الْجَوَاهِرِ الْمَادِيَّةِ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، عَلَى مَا سَيَأْتِي؛ وَ
أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَهِيَ بَسِيطَةٌ غَيْرُ مَرْكَبَةٍ فِي الْخَارِجِ، مَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ فِيهَا عَيْنٌ مَا بِهِ
الْإِمْتِيَازُ، وَأَمَّا الْعَقْلُ يَجْدُ فِيهَا مَشْرَكَاتٍ وَمَخْتَصَّاتٍ فَيَعْتَبِرُهَا أَجْنَاساً وَفَصُولاً؛
ثُمَّ يَعْتَبِرُهَا بِشَرْطٍ لَا، فَتَصِيرُ مَوَادُّ وَصُوراً عَقْلِيَّةً.

الفصل الخامس

في بعض أحكام الفصل

يُنْقَسَمُ الْفَصْلُ، نَوْعَ انْقِسَامٍ، إِلَى الْمُنْطَقِيِّ وَالْإِشْتِقَاقِيِّ.
فَالْفَصْلُ الْمُنْطَقِيُّ هُوَ أَخْصَصُ الْبُزَائِمِ الَّتِي تُعْرَضُ النُّوعُ وَأَعْرَفُهَا، وَهُوَ إِنَّمَا
يُؤْخَذُ وَيُوضَعُ فِي الْحُدُودِ مَكَانَ الْفَصُولِ الْحَقِيقِيَّةِ لَصُعُوبَةِ الْحَصُولِ عَالِياً عَلَى
الْفَصْلِ الْحَقِيقِيِّ الَّذِي يَقُومُ النُّوعُ، كَالنَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ، وَالصَّاهِلِ لِلْفَرَسِ، فَإِنَّ الْمُرَادَ
بِالنُّطْقِ مَثَلًا، إِنَّمَا النُّطْقُ بِمَعْنَى التَّكَلُّمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَسْمُوعَةِ، وَإِنَّمَا النُّطْقُ
بِمَعْنَى إِدْرَاكِ الْكَلِمَاتِ وَهُوَ عِنْدَهُمْ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْفَسَانِيَّةِ؛ وَالكَيْفِيَّةُ كَيْفَمَا كَانَتْ
مِنَ الْأَعْرَاضِ، وَالْعَرَضُ لَا يَقُومُ الْجَوْهَرُ؛ وَكَذَا الصَّهْلُ؛ وَلَدَارِبَهَا كَانَ أَخْصَصُ
الْبُزَائِمِ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ، فَتُوضَعُ جَمِيعاً مَوْضِعَ الْفَصْلِ الْحَقِيقِيِّ، كَمَا يُؤْخَذُ
«الْحَسَّاسُ» وَ«الْمُتَحَرِّكُ بِالْإِرَادَةِ» جَمِيعاً فَصلاً لِلْحَيَوَانِ، وَلَوْ كَانَ فَصلاً حَقِيقِيّاً
لَمْ يَكُنْ إِلَّا وَاحِداً، كَمَا تَقَدَّمَ.

وَالْفَصْلُ الْإِشْتِقَاقِيُّ مَبْدَأُ الْفَصْلِ الْمُنْطَقِيِّ، وَهُوَ الْفَصْلُ الْحَقِيقِيُّ الْمَقُومُ لِلنُّوعِ،
كَكَوْنِ الْإِنْسَانِ ذَاتِ نَفْسٍ نَاطِقَةٍ فِي الْإِنْسَانِ، وَكَوْنِ الْفَرَسِ ذَاتِ نَفْسٍ صَاهِلَةٍ فِي الْفَرَسِ.
ثُمَّ إِنَّ حَقِيقَةَ النُّوعِ هِيَ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ، وَذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْفَصْلَ الْمَقُومَ هُوَ مُحْصَلُ



و بدان که ماده - بنابر مطالب آینده - در جواهر مادی، در خارج موجود است. و اما اعراض در خارج بسیط و غیر مرکب هستند، و ما به الاشتراک در آنها عین ماده الامتیازشان است. و این فقط عقل است که در اعراض، مشترکات و مختصات می یابد و به عنوان اجناس و فصول برای اعراض لحاظ می کند و سپس آنها را به نحو بشرط لا در نظر می گیرد و این اجناس و فصول به منزله مواد و صورتهای عقلی تلقی می شوند.

- فصل ۵ -

در بعضی احکام فصل

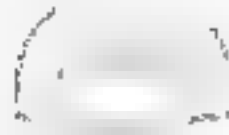
در گونه ای از انقسام، فصل به دو قسم منطقی و اشتقاقی تفصیم می شود. فصل منطقی عبارتست از احصای اعراف لوازم که عارض بر نوع می شود. و فصل منطقی در تعاریف بجای فصول حقیقی اخذ می شود و قرار می گیرد. چرا که عالباً دستیابی به فصل حقیقی که مقوم نوع است، صعب و دشوار است مثل ناطق برای انسان، و صاهل [شیهه زنده] برای اسب. و مراد از نطق - مثلاً - یا نطق به معنای تکلم است که از کیفیات مسموعه (شیدبی) است. و یا نطق به معنای ادراک کنیات است که در نزد فلاسفه از کیفیات نفسانیه است. و کیفیت، در هر حال از اعراض است، و عرص مقوم جوهر نیست. و همیطور است صهیل (شیهه زنده). و از اینرو چه بسا احصای لوازم، بیش از یکی باشد و در این صورت همه آنها در جایگاه فصل حقیقی قرار می گیرند. مثل اینکه حساس و متحرک بالارادة با همدیگر فصل حیوان تلقی می شوند. و اگر فصل حقیقی مراد باشد - چنانکه قبلاً گذشت - یکی بیشتر نمی تواند باشد.

و فصل اشتقاقی مبدأ فصل منطقی است و فصل اشتقاقی، فصل حقیقی مقوم نوع است مثل صاحب نفس ناطقه بودن در اسب، و صاحب نفس صاهله بودن در اسب. نکته دیگر اینکه حقیقت نوع، همان فصل اخیر اوست، چرا که فصل مقوم است که

نوعيه، فما أخذ في أجناسه و فصوله الآخر على نحو الاتهام مأخوذ فيه على وجه التحصيل.

و يتفرع عليه : أن هذبة النوع به، فوعية النوع محفوظة به، ولو تبدل بعض أجناسه، وكذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا، عن المادة التي هي الجنس بشرط لا، بقي النوع على حقيقة نوعيته، كما لو تجردت النفس الناطقة عن البدن.

ثم أن الفصل غير مدرج تحت جنسيه، بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حده، وإلا احتاج إلى فصل يقومه، وننقل الكلام إليه ويتسلسل بترتيب فصول غير متناهية.



الفصل السادس

في النوع وبعض أحكامه

الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد، لأن الفصل بين كل منها وبين النوع أولي، والنوع موجود بوجود واحد، وأما في الذهن فهي متغايرة بالاتهام والتحصيل، ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضياً للآخر زائداً عليه، كما تقدم.

ومن هنا ما ذكروا: أنه لا بد في المركبات الحقيقية - أي الأنواع المادية المؤلفة من مادة و صورة - أن يكون بين أجزائها فقر و حاجة من بعضها إلى بعض حتى ترتبط وتتحد حقيقة واحدة، وقد عدوا المسألة ضرورية



محصّل نوعش می باشد. پس آنچه در احکام و فصول دیگر نوع به نحو مبهم اخذ شده، در فصل اخیر به نحو متحصّل اخذ می شود.

و از این مطلب نتیجه گرفته می شود که: هدیّت نوع به فصلی اخیر آن است. یعنی نوعیّت نوع. ولو بعضی از احکامش مدّّل گردد. به وسیله فصل اخیر حفظ می شود. و همچنین اگر صورت نوع که همان فصلی بشرط لا است، از ماده ای که همان جنس بشرط لا است، مجزّد گردد، نوع همچنان بر حقیقت نوعیه اش باقی می ماند. مثل اینکه نفس باطقه از بدن مجزّد شود. نکته دیگر اینکه فصل، تحت جنس مندرج بیست، یعنی جنس در تعریف فصل اخذ نمی شود، والا. اگر اخذ شود. احتیاج به فصلی دارد که مقوم فصلی مزبور باشد، و نقلی کلام در آن می کنیم و بواسطه ترتیب فصلهای نامتناهی، تسلسل لازم می آید



در نوع و بعضی احکام آن

اجزاء ماهیّت نوعیه (مثل انسان) در خراج با یک وجود موجودند، چرا که حملی بین هر یک از آنها و بین نوع، حملی اولی است و نوع با یک وجود، موجود است. و اما اجزاء ماهیّت نوعیه، در ذهن متعابرند و از حیث انهام و تحصّل فرق دارند. و لذا هر یک از جنس و فصل نسبت به هم غرضی هستند و. همانطور که گذشت. رائد بر یکدیگر محسوب می شوند. و لذا است که فلاسفه گفته اند: در مرکبات حقیقی. یعنی انواع مادی ای که مؤلف از ماده و صورت اند. بایستی بین اجزاء آنها فقر و نیاز از جانب بعضی نسبت به بعضی دیگر وجود داشته باشد تا با یکدیگر مرتبط شوند و به صورت یک حقیقت واحد، متحد گردند. و فلاسفه این مطلب را از ضروریاتی



لا تقتصر إلى برهان.

و يمتاز المركب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية، وذلك بأن يحصل من تأليف الجزئين مثلاً أمر ثالث، غير كل واحد منهما، له آثار خاصة غير آثارهما الخاصة؛ كالأمور المعدّية التي لها آثار خاصة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركب من أفراد، والبيت المؤلف من اللبن والجص وغيرهما.

ومن هنا أيضاً، يترجح القول بأن التركيب بين المادة والصورة اتحادي لا انضمامي، كما سيأتي.

ثم إن من الماهيات النوعية ما هي كثيرة الأفراد، كالأنواع التي لها تعلق بما بالمادة، مثل الإنسان، ومنها ما هو منحصراً في فرد، كالأنواع المجردة تجزئاً تاماً، من العقول؛ وذلك لأن كثرة أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهية النوع، أو بعضها، أو لازمة لها، وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقق لها فرد، لوجوب الكثرة في كل ما صدقت عليه، ولا كثرة إلا مع الأحاد، هذا خلف؛ وإما أن تكون لعرضٍ معارٍ يتحقق بانضمامه وعدم انضمامه الكثرة، ومن الواجب حينئذ أن يكون في النوع إمكان العروض و الانضمام، ولا يتحقق ذلك إلا بمادة، كما سيأتي فـ «كل نوع كثير الأفراد فهو مادي»، وينعكس إلى أن ما لا مادة له، وهو النوع المجرد، ليس بكثير الأفراد، وهو المطلوب.



می‌دانند که نیاز به برهان ندارد.

و امتیاز مرکب حقیقی از عیرش در همین وحدت حقیقی است. و این وحدت بدین گونه حاصل می‌شود که از ترکیب و تآلف دو جزء - مثلاً - امری مؤمی حاصل گردد که غیر آن دو جزء باشد و آثاری غیر از آثار مخصوص آن دو داشته باشد مثل امور معدنی که آثار مخصوصی غیر از آثار عناصرشان دارند. نه مثل لشکر که مرکب از افراد است، و نه مثل خانه که مؤلف از آجر و گچ و غیر اینهاست. و بر این اساس است که ترجیحاً می‌گوئیم ترکیب بین ماده و صورت، انحدادی است و نه انضمامی - همانگونه که خواهد آمد.

مطلب بعدی اینست که بعضی از ماهیت‌بوعیه، افراد کثیر دارند مثل انواعی که به گونه‌ای متعلق به ماده‌اند، مثل انسان و بعضی از ماهیات بوعیه، منحصر در یک فرد می‌باشند مثل انواع مجرد - که مجرد قائلند - یعنی عقول. و دلیل این مطلب این است که کثرت افراد یک نوع، با تمام ماهیت آن نوع است و یا بعضی از ماهیت آن است و یا لازمه آن ماهیت است. و طبق همه این سه فرض، بایستی فردی برای آن ماهیت تحقق یابد. چون بایستی در هر مصداق آن ماهیت، کثرت محقق باشد، و کثرت هم جر با آحاد و افراد تحقق نمی‌یابد، و این خلاف فرض (خالف) است. و با کثرت برای ماهیت، بخاطر عراض معارفی است که با تمام و عدم انضمام آن فرض، کثرت تحقق می‌یابد. و در این صورت بایستی در آن نوع، امکان آن فرض و انضمام باشد و این امکان جز با ماده (هیولای اولی) تحقق پیدا نمی‌کند - چنانکه خواهد آمد - پس نتیجه می‌گیریم که هر نوعی که دارای افراد کثیر است، مادی است و عکس (مقیض موافق) این جمله این است که: هر چیزی که ماده ندارد - یعنی نوع مجرد - کثیرالافراد نیست، و همین است مطلوب ما.



الفصل السابع

في الكلّي والجزئي ونحو وجوديهما

ربما ظن: أن الكلّيّة والجزئيّة إنّما هما في نحو الإدراك، فالإدراك الحسّي لقوّته يُدرِكُ الشّيءَ بنحوٍ يمتازُ من غيره مطلقاً، والإدراك العقليّ لضعفه يُدرِكُهُ بنحوٍ لا يمتازُ مطلقاً ويَقْبَلُ الانطباقَ على أكثر من واحد؛ كالشبح المرئي من بعيد، المحتمل أن يكونَ هو زيداً، أو عمراً، أو خشبة منصوبة، أو غير ذلك، وهو أحدُها قطعاً، وكالدّرهم الممسوح القابل الانطباقَ على دراهم مختلفة.

و يدفعه: أن لا زَمَهُ أن لا يَصْدُقَ المفاهيمُ الكلّيّة؛ كالإنسان مثلاً، على أزيد من واحدٍ من أفرادها حقيقةً، وأن يكذبَ القوانينُ الكلّيّة المنطبقة على مواردِها اللامتناهية إلا في واحدٍ منها، كقولنا: الأربعة زوج، وكلّ ممكن فوجوده علّة، وصريحُ الوجدان يُطلّهُ؛ فالحق أن الكلّيّة والجزئيّة نحوان من وجود الماهيات.

الفصل الثامن

في تمييز الماهيات وتخصيصها

تمييزُ ماهيّة من ماهيّة أخرى بينوتها منها، ومغايرتها لها، بحيث

- فصل ۷ -

در کلی و جزئی و نحوه وجود آنها

چه بسا گمان شود که «کلیت و جبرئیت، محضراً در نحوه ادراک صورت می‌گیرند، یعنی ادراک حسی بخاطر قوتی که دارد، شیء را به گونه‌ای درک می‌کند که بطور مطلق از غیرش متمایز می‌شود، و درک عقلی بخاطر ضعفش شیء را به گونه‌ای درک می‌کند که بطور مطلق در غیرش متمایز نمی‌شود و انطباق بر بیش از یک فرد را قبول می‌کند، مثل شیمی که از دور دیده می‌شود و احتمال دارد که رید باشد یا قمر و مانند یا چوبی نصب شده و یا غیر اینها باشد، در حالی که قطعاً یکی از اینهاست. و مثل پزشکی که آشکالشی در اثر دهن کشیدن از بین رفته است و قبال انطباق بر دراهم گوناگون می‌باشد».

و دفع گمان فوق به این است که بگوئیم، لازمه سعی فوق این است که مفاهیم کلی مثل «الانسان» به عنوان نمونه - حقیقتاً بر بیش از یک فرد از افرادش صدق نکند و نیز نایستی قوانین کلی که منطبق بر موارد نامتناهی می‌شوند، در همه موارد جز در یکی از آن موارد کاذب باشد، مثل اینکه می‌گوئیم «چهار زوج است» و برای وجود هر ممکنی علتی هست» و حال آنکه وجدان صریح این مطلب را ابطال می‌کند. پس حق این است که کلیت و جبرئیت دو نحوه از وجود ماهیات‌اند.

- فصل ۸ -

در تمیز و تشخیص ماهیات

تمیز ماهیتی از ماهیت دیگر به معنای انفکاک ماهیتی از ماهیت دیگر و معایرت بین آن دو است، به گونه‌ای که آن دو بر همدیگر صدق نمی‌کنند، مثل تمیز انسان از



لا تتصادقان؛ كتميز الإنسان من الفرس باشتماله على الشاطئ. و
التشخيص كون الماهية بحيث يستع صدقها على كثيرين، كتشخيص
الإنسان الذي هو زيد.

و من هنا يظهر أولاً: أن التميز وصف إضافي للماهية؛ بخلاف
التشخيص، فإنه نفسى غير إضافي.

و ثانياً: أن التميز لا ينافى الكثية، فإن انضمام كلّي إلى كلّي لا يوجب
الجزئية، ولا ينتهى إليها وإن تكرر؛ بخلاف التشخيص.

ثم إن التميز بين ماهيتين: إما بتمام ذاتيهما؛ كالأجناس العالية البسيطة،
إذ لو كان بين حسيين عاليتين مشترك دائمي، كان جسماً لهما واقعاً فوقهما، و
قد فرضا جنسين عاليتين، هذا خلف.

و إما ببعض الذات، وهذا فيما كان بينهما جنس مشترك، فتتمايزان
بفصلين، كالإنسان والفرس.

و إما بالخارج من الذات، وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهية النوعية
فتتمايزان بالأعراض المفارقة، كالإنسان الطويل المتميز بطوله من
الإنسان القصير.

و ههنا قسم رابع، أثبتته من جوهر التشكيك في الماهية، وهو: اختلاف
نوع واحد بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وغيرها، في عين رجوعها
إلى ما به الاشتراك؛ والحق أن لا تشكيك إلا في حقيقة الوجود، وفيها
يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز.



است، چرا که انسان مشتمل بر ناطقیت است [ولی اسب ناطق نیست]. و تشخیص بدین معناست که ماهیت بگونه‌ای باشد که صدقش بر کثیر معتنع باشد، مثل تشخیص انسانی که نامش زید است.

و از اینجا روشن می‌شود که: اولاً: تمیز یک وصف اضافی (نسبی) برای ماهیت است، برخلاف تشخیص که یک وصف نفسی و غیر نسبی است (یعنی تمیز نسبت به چیز دیگر است ولی تشخیص چنین نیست).

و ثانیاً: تمیز با کلیت منافاتی ندارد، چرا که انضمام یک کلی به کلی دیگر موجب جزئیت نمی‌شود و نهایتاً هم به جزئیت نمی‌رسد، گرچه این انضمام تکرار شود، برخلاف تشخیص (که با کلیت منافات دارد).

نکته دیگر اینکه تمیز بین دو ماهیت یا به تمام ذات آنهاست مثل تمیز احنا بین حالیه بسیط (مثل کم و کیف) چو اگر بین دو جنین کمالی، مشترک ذاتی وجود داشته باشد، آن مشترک، جنین آندو و فوق آندو واقع می‌شود و حال آنکه فرض شده بود که آندو جنین عالی هستند، و این تخلف (خلاف فرض) است. و یا تمیز دو ماهیت به بعضی ذات است، و این در صورتی است که بین آندو، جنین مشترک وجود داشته باشد تا بوسیله دو فصل از یکدیگر ممتاز شوند مثل سان و اسب. و یا تمیز دو ماهیت به امری خارج از ذات است و این در جائیست که آندو در ماهیت نوعیه مشترک باشند و به وسیله أعراض مفارق از یکدیگر امتیاز پیدا کنند، مثل انسان بلند قامت که به واسطه بلندی قامتش از انسان کوتاه قد ممتاز می‌شود.

و یک قسم چهارم برای تمیز وجود دارد و آن را کسی اثبات می‌کند که تشکیک در ماهیت را ممکن بداند. و این قسم تمیز به معنای اختلاف یک نوع واحد از حیث شدت و ضعف، تقدم و تأخر و امثال اینهاست. و در این قسم، ماهی الاختلاف عیناً به ماهی الاشتراک بر می‌گردد. ولی حق این است که تشکیک جز در حقیقت وجود نیست و این قسم از اختلاف و تمایز در حقیقت وجود راه پیدا می‌کند.



و أمّا التشخيصُ : فهو في الأنواع المجردة من لوازم نوعيتها؛ لما عرفت
أن النوع المجرد منحصر في فرد، وهذا مرادهم بقولهم: «إنها مكثفة
بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتى»، وفي الأنواع المادية،
كالعصيات، بالأعراض اللاحقة، وعمدتها. الأين، ومتى، والوصف؛ وهى
تشخيص النوع بلحوقها به فى عرض عريض بين مبدأ تكونه إلى منتهاه،
كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا وحجم كذا، ومبدأ زمني كذا إلى
مبدأ زمني كذا، وعلى هذا القياس. هذا هو المشهور عندهم.
والحق - كما ذهب إليه المعلم لثاني و تبة صدر المتألهين - أن
التشخيص بالوجود، لأن انضمام الكل إلى الكل لا يفقد الجزئية؛ وما
سموها أعراضاً مشخصة هي من لوازم التشخيص و أماراته



و اما تشخیص در انواع موجودات مجزئ تام، از لوازم نوعیت آنهاست، چرا که دانستی نوع مجزئ محصور در فرد است و همین نکته مراد کسانی است که می گویند. «مجزئات تامه مکتفی به فاعل اند و به صیغ امکان ذاتی شان موجود می شوند». و اما تشخیص در انواع موجودات مادی مثل عنصریات (انواع نباتات و حیوانات و ...) به وسیله اعراضی است که به نوع ملحق می شوند. و عمده این اعراض عبارتند از: **أین و متی و وضع**. و این اعراض از طریق لحوق خود، نوع را در عرضی عریض (طیف وسیع) از مبدأ پیدایش آن نوع تا منتهایش، متشخص می کند مثل یک فرد انسان که از فلان حجم آغاز می شود و به فلان حجم ختم می گردد. و یا از فلان زمان آغاز می کند و تا فلان زمان ادامه می یابد، و همینطور در سایر اعراض. این مطلب همان است که در بین فلاسفه مشهور است.

و حق همان است که معلم ثانی گفته و صدرالمقالتین نیز از او پیروی کرده است. یعنی اینکه - تشخیص به وجود است - چرا که **انضمام کلی به کلی**، معید جرئیت نسبت پس آنچه که فلاسفه آنها را **اعراض مشجعه** نامیده اند - در حقیقت - از لوازم تشخیص و نشانه های تشخیص می باشند.

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

وهي الأجناس العالية التي إليها خُتِمت أنواع الناهيات

الفصل الأول

تعريف الجواهر والعرض - عدد المقولات

تَنَقَّسُ الناهية، انقساماً أولياً، إلى جواهر و عرض؛ فإنها إما أن تكون بحيث
«إذا وُجِدَتْ في الخارج وُجِدَتْ لا في موضوع مستغن عنها في وجوده»؛ سواء
وُجِدَتْ لا في موضوع أصلاً، كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، أو وُجِدَتْ في
موضوع لا يستغني عنها في وجوده، كالصور العنصرية المنطبعة في المادة
المتقومة بها؛ وإما أن تكون بحيث «إذا وُجِدَتْ في الخارج وُجِدَتْ في موضوع
مستغن عنها»، كما هي القُرْبُ والبُعد بين الأجسام، وكالقيام والقعود، و
الاستقبال والاستدبار، من الإنسان.

و وجود القسمين في الجملة ضروري، فمن أنكر وجود الجواهر لزمه

جوهرية الاعراض؛

مرحله ششم

در مقولات عشر که همان اجناس عالیّه‌ای هستند
که انواع ماهیات به آنها منتهی می‌شوند.

و در این مرحله یازده فصل است:

- فصل ۱ -

در تعریف جوهر و عرض و تعداد مقولات

ماهیت در یک تقسیم اولیه، به جوهر و عرض تقسیم می‌شود. چرا که ماهیت یا
گونه‌ای است که «وقتی در خارج موجود می‌شود، در موضوعی که وجوداً مستغنی
از آن ماهیت باشد نیست» خواه اصلاً بدون موضوع، موجود شود مثل جواهر
عقلیه‌ای که قائم به نفس هستند، و خواه در موضوعی موجود شود که وجوداً مستغنی
از آن ماهیت نیست مثل صورتهای عنصریه‌ای که مطمع در ماده و مستقوم به ماده
هستند. و یا ماهیت به گونه‌ای است که «وقتی در خارج موجود می‌شود، در موضوعی
تحقق می‌یابد که مستغنی از آن ماهیت است» مثل ماهیت قرب و بُعد بین اجسام، و
مثل قیام و قعود، رو برو بودن و پشت سر بودن بری اسان.

و وجود این دو قسم (جوهر و عرض) فی الجمله بدیهی است، و لذا اگر کسی
وجود جوهر را انکار کند، ملزم می‌شود که جوهریت اعراض را بپذیرد، یعنی بایستی



فقال بوجوده من حيث لا يشعر.

والاعراض تسعة هي المقولات والأجسام العالية، ومفهوم العرض عرض عام لها^١، لا جنس فوقها، كما أن المفهوم من ماهية^٢ عرض عام لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها.

والمقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوصف، والجدة، والاضافة، وأن يفعل، وأن يفعل. هذا ما عليه المشاؤون من عدد المقولات، ومستندهم فيه الاستقراء.

وذهب بعضهم إلى أنها أربع، بجعل المقولات النسبية، وهي المقولات السبع الأخيرة، واحدة. وذهب شيخ الاشراق إلى أنها خمس، وزاد على هذه الأربعة الحركة^٣ والأبحاث في هذه المقولات واهتمامها إلى الأنواع المدرجة تحتها طويلاً القليل جداً، ونحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين، مع إشارات إلى غيره.

الفصل الثاني

في أقسام الجواهر

قسموا الجواهر، قسمين أولياً، إلى خمسة أقسام: المادة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر. فالمقل هو «الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً»؛ والنفس هي «الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً والمتعلق بها فعلاً»؛ والمادة هي «الجوهر الحامل للقوة»؛ .. .

١. إلا انحصرت المقولات في مقولين، والعروض قيام وجود شيء بشيء آخر يستغنى عنه في وجوده، فهو نحو الوجود. (مدره)

٢. هو ما يقال في جواب ما هو (مدره)

٣. فالمقولات عند هي: للجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة (مدره)



ناآگاهانه وجود جوهر را قبول کند.

و اعراض نه تا هستند که مقولات و اجناس عالیّه محسوب می‌شوند. و مفهوم «عَرَض» برای همه آنها عَرَضِ عامّ شمرده می‌شود، نه اینکه جنس فوق آنها باشد. کما اینکه مفهوم «ماهیت» عَرَضِ عامّ برای جمیع مقولات دهگانه است ولی جنس برای آنها نیست. و مقولات نه گانه عَرَضی عبارتند از: کمّ و کیف و این و متی و وضع و جدّه و اضافه و آن یَفْعَل و آن یَنْفَعِل. این رأی مشائین در تعداد مقولات است و مستند آنها در این قول، استقراء است.

و بعضی از فلاسفه گفته‌اند که مقولات چهار تا هستند (جوهر، کم، کیف، نسبت)، بدین صورت که مقولات نسبی - یعنی هفت مقوله احیر (آن یَنْفَعِل - آن یَفْعَل - اضافه - جدّه - وضع - متی - این) - را یک مقوله قرار داده‌اند و شیخ اشراق گفته است که مقولات پنج تا هستند، یعنی بر چهار تنای فوق حرکت را اضافه کرده است و بحثها درباره این مقولات و اتصالات آنها به انواعی که مندرج در تحت آنها هستند، جداً طولانی و پر دامت است و لذا ما کلام را در آنچه که از مشائین مشهور است خلاصه می‌کنیم و اشارهای هم به رأی دیگران داریم.

- فصل ۲ -

در اقسام جوهر

فلاسفه در یک تقسیم اولیه، جوهر را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند: ماده، صورت، جسم، نفس و عقل. و مستند این تقسیم - در حقیقت - استقراء جواهری است که بر وجود آنها پیرهان اقامه شده است. و عقل (جوهری است که در مقام ذات و فعل، مجرّد از ماده است. و نفس: جوهری است که ذاتاً مجرّد از ماده است ولی در مقام فعل، متعلّق به ماده می‌باشد) و ماده: جوهری است که حامل قوّه است و صورت

و الصورة الجسمية هي «الجوهر المفيد لفعية المادة من حيث الامتدادات الثلاث»؛ والجسم هو «الجوهر الممتد في جهاته الثلاث».

و دخول الصورة الجسمية في التقسيم دخول بالعرض، لأن الصورة هي الفصل مأخوذاً بشرط لا، وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإن صدق عليها الجوهر، كما عرفت في بحث الماهية؛ ويجرى نظير الكلام في النفس.^١

الفصل الثالث

في الجسم

لا ريب أن هناك اجساماً مختلفة تشترك في أصل الجسمية، التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث، فالجسم بما هو جسم قابل للإنقسام في جهاته المفروضة، وله وحدة اتصالية عند الحس؛ فهل هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحس، أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس؟

و على الأول، فهل الأقسام التي له بالقوة متناهية، أو غير متناهية؟ و على الثاني، فهل الأقسام التي هي بالفعل - وهي التي انتهى التجزي إليها - لا تقبل الانقسام خارجاً، لكن تقبله وهماً وعقلاً، لكونها أجساماً صفاراً ذوات حجم، أو أنها لا تقبل الانقسام لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، لعدم اشتغالها على حجم، و إنما تقبل الإشارة الحسية، وهي متناهية أو غير متناهية؟ ولكل من الشقوق

١. لأن النفس، فيما له نفس، صورة للوع الجوهرية، و فصول الجواهر ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر (منه ر).

جسمیه: ۱ جوهری است که مفید فعلیت ماده از حیث امتدادات سه گانه (طول و عرض و عمق) می باشد. و جسم: ۲ جوهری است که در جهات سه گانه اش امتداد دارد. و داخل بودن صورت جسمیه در این تقسیم، دخول بالقرض است، چرا که صورت همان فصل است که بشرط لا أحد می شود و می دانیم که فصول جواهر، در تحت مقوله جوهر مندرج نیستند، گرچه مفهوم جوهر - چنانکه در بحث ماهیت دانستی - بر آنها صادق است. و نظیر همین سخن در مورد نفس نیز جاری است.

- فصل ۳ -

در جسم

بدون شک، اجسام گوناگونی وجود دارند که در اصل جسمیت - که همان جوهری ممتد در جهات سه گانه است - مشترکند پس جسم - از آن حیث که جسم است - قابل انقسام در جهات معروضه اش (طول و عرض و عمق) می باشد و در حس، دارای وحدت اتصالی است. حال سؤال این است که آیا جسم حقیقتاً یز - همانند آنچه حساً مشاهده می شود - متصل واحد است یا - برخلاف آنچه در حس دیده می شود - مجموعه ای از اجزاء دارای فاصله است؟

و بنابر فرض اول (وحدت اتصالی حقیقی) آیا اقسام (اجزاء) بالقوة موجود در آن، متناهی هستند یا نامتناهی؟ و بنابر فرض دوم (اجزاء فاصله دار) آیا اقسامی (اجزائی) که بالفعل موجودند - یعنی اجزائی که تجزیه جسم به آنها منتهی می شود - خارجاً انقسام پذیر نیستند بلکه همأ و عقلاً انقسام را می پذیرند، چرا که اجسام کوچکی هستند که دارای حجم می باشند؟ یا آن اجزاء، انقسام را نمی پذیرند نه خارجاً، نه همأ و نه عقلاً، چرا که آن اجزاء اصلاً دارای حجم نمی باشند، و فقط اشاره حسی را قبول می کنند؟ و سؤال دیگر اینکه آیا این احراء متناهی اند یا نامتناهی؟ و هر یک از شقوق

المذكورة قائل؛ فالأقوال خمسة.

الأول: أن الجسم متصل بحسب الحقيقة، كما هو عند الحس، وله أجزاء بالقوة متناهية؛ ونُسب إلى الشهرستاني.

الثاني: أنه متصل حقيقة كما هو متصل حساً، وهو منقسم انقسامات غير متناهية - بمعنى لا يقف، أي: أنه يقبل الانقسام الخارجى بقطع أو باختلاف عرضين ونحوه؛ حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعة فى تقسيمه لصغره، قسمة الوهم؛ حتى إذا عجز عن تصويره، لصغره البالغ، حكّم العقل كلياً بأنه كلّمَا قُسِمَ إلى أجزاء كان الجزء الحاصل، لكونه ذا حجم له طرف غير طرف، يقبل القسمة، من غير وقوف، فإن ورود القسمة لا يُعَدُّ الحزم؛ ونُسب إلى الحكماء.

الثالث: أنه مجموعة أجزاء صغار صلبة لا تغلو من حجم، يقبل القسمة الوهميّة والعقليّة، دون الخارجيّة؛ ونُسب إلى دى مقراطيس.

الرابع: أنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وإنما تقبل الإشارة الحسيّة، وهى متناهية، ذوات فواصل فى الجسم، تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل؛ ونُسب إلى جمهور المتكلمين.

الخامس: تأليف الجسم منها، كما فى القول الرابع، إلا أنها غير متناهية. ويدفع القولين، الرابع والخامس: أن ما ادعى من الأجزاء التى لا تتجزأ، إن لم تكن ذوات حجم، امتنع أن يتحقق



مذکور، قائلی دارد. پس اقوال در مسئله، پنج تا است:

قول اول: جسم - همانگونه که در حُس متصل واحد است - در حقیقت نیز متصل واحد است و دارای اجزاء بالقوه متناهی می‌باشد. این قول منسوب به شهرستانی (صاحب ملل و نحل) است.

قول دوم: جسم همانگونه که حُماً متصل است، حقیقتاً نیز متصل است و بطور نامتناهی انقسامات را می‌پذیرد، یعنی انقسامات آن توقف ندارد. بدین معنا که انقسام خارجی را از طریق قطع (بریدن) و یا با دو عَرَض مختلف (مثل رنگ سیاه و سفید) و امثال آن می‌پذیرد. و حتی اگر ابزار بریده نتواند - بخاطر کوچکی جسم - آن را تقسیم کند، وَهْم (ذهن و خیال) آن را منقسم می‌کند. و حتی اگر ذهن هم - بخاطر کوچکی بیش از حد جسم - نتواند آن را تصور کند، عقل به نحو کلی حکم می‌کند که جسم هر قدر به اجزاء کوچکتر تقسیم شود، باز هم آن جزء - به خاطر اینکه دارای حجم و دارای اطراف است، انقسام را می‌پذیرد و این پذیرش تقسیم، توقف ندارد. یعنی وارد شدن قسمت، حجم را معدوم نمی‌کند. و این قول منسوب به فلاسفه است.

قول سوم: جسم مجموعه‌ای از اجزاء ربر و سحت است که خالی از حجم نیستند. و جسم وهماً و عقلاً تقسیم را می‌پذیرد، ولی خارجاً نمی‌پذیرد. و این قول منسوب به ذی قراطیس است.

قول چهارم: جسم مؤلف از اجزائی است که تجزیه نمی‌شوند به خارجاً، نه وهماً و نه عقلاً، و فقط اشاره حسی را می‌پذیرد و این اجزاء متناهی بوده دارای فاصله در جسم می‌باشند. و ابزار برش از همین فاصله‌ها عبور می‌کند. و این قول منسوب به عمده متکلمین است.

قول پنجم: جسم - همانگونه که در قول چهارم گفته شد - از اجزاء مزبور تشکیل شده، اما این اجزاء نامتناهی هستند. و دفع دو قول چهارم و پنجم به این است که: آن اجزائی که ادعا شده قابل تجزیه نیستند، اگر دارای حجم نباشند بالبداهه محال است



من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، وإن كانت ذوات حجم، لزمها الانقسام الوهمي والعقلي بالضرورة، وإن فرض عدم انقسامها الخارجى لنهاية صغرها. على أنها لو كانت غير متناهية، كان الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة. وقد أُقيمت على بطلان الجزء الذي لا يستجزئ وجوه من البراهين المذكورة في المطولات.

و يدفع القول الثاني، وهن الوجوه لى أُقيمت على كور الجسم البسيط^١ ذا اتصال واحد جوهرى من غير فواصل كما هو عند الحس؛ وقد تسلّم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علمية مهمة: أن الأجسام مؤلفة من اجزاء صغار ذرية، مؤلفة من اجزاء أخرى، لا تخلو من بؤرة مركزية ذات جرم؛ ولكن أصلاً موضوعاً لنا.

و يدفع القول الأول: أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس، لجمع بين القول باتصال الجسم بالفعل، وبين انقسامه بالقوة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق.

فالجسم، الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاث، ثابت لا ريب فيه؛ لكن مصداقه الأجزاء الأولية التى يحدث فيها الامتداد الجرمي وإليها تنجز الأجسام النوعية، دون غيرها، على ما تقدّمت الإشارة إليه؛ وهو قول ذى مقراطيس مع اصلاح ما.

١. هو الجسم غير المؤلف من اجسام مختلفة الطابع، كأجسام العناصر الأولية. (منه وما)



که از اجتماعشان جسم دارای حجم پدید آید و اگر دارای حجم باشند، بالبداهه لازم‌اش این است که انقسام و همی و عقلی را بپذیرد، ولو اینکه بحاطر کوچکی بیش از حد، انقسام خارجی را نپذیرد.

بعلاوه اگر این اجزاء نامتناهی باشد، جسمی که از اجتماع آنها تشکیل می‌شود بالبداهه بایستی دارای حجم نامتناهی باشد. و از سوی دیگر بر بطلان جرء لا یتجزئ (جرئی که تجزیه نمی‌پذیرد) براهین متعددی اقامه شده که در کتب مفصل مذکور است. و چیزی که موجب دفع قول دوم است، مستی و جوهری است که برای اثبات این مطلب اقامه شده که جسم بسیط همانطور که در حس مشاهده می‌شود، حقیقتاً سیر دارای اتصال و احد جوهری و بدون فاصله بین اجزاء است. و حال آنکه اخیراً علماء طبعی پس از آرمایشات مستمر پذیرفته‌اند که اجسام مؤلف از اجزاء ریز اتمی هستند و خود این اجزاء نیز از اجزاء دیگری تشکیل شده‌اند که آنها نیز حالی از یک هسته مرکزی که دارای جرم است نمی‌باشد و این مطلب برای مابعدی عنوان اصل موضوع تلقی می‌شود.

و دفع قول اولی به این است که همان ابراداتی که بر قول دوم و چهارم و پنجم وارد بود، بر این قول نیز وارد است. چون در این قول اول دو مطلب جمع است. یکی قول به اتصال بالفعل جسم، و دیگری قول به اینکه جسم در اثر انقسام بالقوه به اجزاء متناهی می‌رسد بگونه‌ای که تقسیم در آن اجزاء متناهی - مطلقاً (خارجاً، و همأ، عقلاً) متوقف می‌شود.

پس جسم که همان جوهر دارای اتصال است که می‌توان امتدادات سه‌گانه (طول و عرض و عمق) را در آن فرض کرد، موجود و ثابت است و هیچ شکی در آن نیست. اما مصداق جسم، همان اجزاء اولیای است که امتداد جزئی در آنها پدید می‌آید و اجسام نوعی (سنگ و چوب و آب و ...) به آن اجزاء اولیه - و نه غیر آن - تجزیه می‌شوند. همانگونه که قبلاً اشاره شد. و این همان قولی ذی‌مقراطیس - با اندکی اصلاحات - است.



الفصل الرابع

في إثبات المادة الأولى والصورة الجسميّة

إنّ الجسم من حيث هو جسم - ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أولاً وبالذات - أمر «بالفعل»، ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعيّة ولواجبها أمر «بالقوة» وحيثيّة الفعل غير حيثيّة القوة، لأنّ الفعل متقوم بالوجدان والقوة متقومة بالفقدان؛ ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانيّة، بحيث إنّ له من الفعلية الفعلية أنّه قوة محضة، وهذا نحو وجودها، والجسميّة التي بها الفعلية صورة مقومة لها؛ فتبين أنّ الجسم مؤلف من مادة وصورة جسميّة؛ والمجموع المركب منهما هو الجسم

تمة: فهذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانيّة جميعاً، وتسمى المادة الأولى والهيولي الأولى.

ثم هي مع الصورة الجسميّة مادة قابلة للصورة النوعيّة اللاحقية، وتسمى المادة الثانية.

الفصل الخامس

في إثبات الصور النوعيّة

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافاً بيناً من حيث الأفعال والآثار، وهذه الأفعال لها مبدأ جوهرى لا محالة؛

— فصل ۲ —

در اثبات مادهٔ اولی و صورت جسمیه

جسم - از آن حیث که جسم است - یعنی همان چیزی که اولاً و بالذات امتدادِ جرمی در آن پدید می‌آید - امری «بالفعل» است. و از آن حیث که امکان دارد چیری از صور نوعیه و لواحق آنها به آن ملحق شوند، امری «بالقوه» است. و حیثیت فعلیت غیر از حیثیت قوه است. ویرا فعلیت متقوم به وحدان است ولی قوه متقوم به فقدان است پس در جسم، جوهری وجود دارد که قوه صورتهای جسمانی است بگونه‌ای که از فعلیت چیزی ندارد جر فعلیت اینکه قوه محض است و این نحوه وجودش می‌باشد. و نیز در جسم، جسمینی هست که فعلیت به موجب آن است و این جسمیت، صورتِ موهومهٔ صور جسمانی است. پس روشن شد که جسم مرکب از ماده و صورت جسمیه است. و مجموع مرکب از این ماده و صورت، جسم است

نتجه

این، همان ماده‌ای است که در تمام موجودات جسمانی شایع است و مادهٔ اولی و هیولای اولی نامیده می‌شود. و همین مادهٔ اولی همراه با صورت جسمیه، ماده‌ای است که قابل صور نوعیه بعدی است، و مادهٔ ثانیه نامیده می‌شود.

— فصل ۳ —

در اثبات صور نوعیه

اجسامی که در خارج موجودند از حیث افعال و آثار، اختلاف آشکاری با هم دارند. و لاجرم برای این افعال بایستی مبدئی جوهری وجود داشته باشد. و این مبداء،



وليس هو المادة الأولى، لأنَّ شأنها القبول والانفعال دون الفعل؛ ولا
الجسمية المشتركة، لأنها واحدة مشتركة وهذه الأفعال كثيرة مختلفة؛ فلها
مبادئ مختلفة؛ ولو كانت هذه المبادئ أعراضاً مختلفة وحبب إنبائها
إلى جواهر مختلفة، وليست هي الجسمية لما سمعت من اشتراكها بين
الجميع؛ فهي جواهر متنوعة تتوع بها الأجسام، تسمى «الصور النوعية».
تمة: أول ما تنوع الجواهر المادية، بعد الجسمية المشتركة، إنما هو
بالصور النوعية التي تتكون بها العناصر؛ ثم العناصر مواد لصور أخرى
تلقح بها. وكان القدماء من علماء الطبيعة يعدون العناصر أربعة، وأخذ
اللاهوت ذلك أصلاً موضوعاً؛ وقد أنهاها الباحثون أخيراً إلى ما يقرب من
مائة وبضع عنصر.

للفضل السادس

في تلازم المادة والصورة

المادة الأولى والصورة متلازمان لا تنفك أحدهما عن الأخرى.
أما أنَّ المادة لا تتعزى عن الصورة، فلأنَّ المادة الأولى حقيقتها أنَّها
بالقوة من جميع الجهات، فلا توجد إلا متقومة بفعليَّة جوهرية متحدة بها،
اذ لا تحقق لموجود إلا بفعليَّة، والحوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة؛



ماده اولی نمی تواند باشد. چون شأن ماده اولی، قبول و انفعال است و نه فعل، و میزاین مبدأ، جسمیت مشترک نمی تواند باشد، چون این جسمیت واحد و مشترک است و حال آنکه این افعال متعدد و مختلف می باشند پس بایستی برای این افعال، مبادی گوناگونی وجود داشته باشد، و اگر این مبادی، عناصر گوناگون باشند، بایستی منتهی به جواهر مختلف شوند. و این جوهریت، جسمیت نیست چرا که دانستی این جسمیت، در بین همه اجسام مشترک است، پس این مبادی، جواهر متنوعی هستند که اجسام به موجب آنها متنوع می شوند، و این جواهر، «صور نوعیه» نامیده می شوند.

تتمه

اولین تنوع [نوع نوع شدن] جواهر مادی، بعد از جسمیت مشترک، به وسیله صور نوعیه ای است که به سبب آنها عناصر بدید می آیند سپس خود عناصر، ماده می شوند برای صور دیگری که ملحق به عناصر می شوند. و علمای طبیعی قدیم، عناصر را چهار تا می دانستند، و فلاسفه الهی نیز این مطلب را به عنوان اصل موضوع از آنها می گرفتند، اما اخیراً محققان علوم طبیعی، قریب صد و خرده ای عناصر را شمارش کرده اند.

- فصل ۹ -

در تلازم ماده و صورت

ماده اولی و صورت متلازم هستند و هیچیک از دیگری منفک نمی شود. اما اینکه ماده هیچگاه عاری از صورت نیست بخاطر این است که حقیقت ماده اولی به گونه ای است که از تمامی جهات بالقوه است، و لذا جز در پرتو یک فعلیت جوهری که با ماده متحد است، قوام نمی یابد و موجود نمی شود. چرا که تحقیق هر موجودی جز از راه فعلیت نیست و آن جوهر بالفعلی که شأنش قوام بخشیدن به ماده اولی است، صورت



فإذن المطلوب ثابت.

وأما أن الصُّور التي من شأنها أن تُقارَن المادَّة لا تتحرَّد عنها، فلأن شيئاً من الأنواع التي يتألفها الحسُّ والتجربة لا يخلو من قوَّة التغيُّر و امكانِ الانفعال، وهذا أصلٌ موضوعٌ مأخوذٌ من العلوم الطَّبِيعِيَّة، وما فيه القوَّة والامكانُ لا يخلو من مادَّة؛ فإذاً المطلوب ثابت.

الفصل السابع

في أن كلاً من المادَّة والصُّورة محتاجة إلى الأخرى

بيان ذلك أما اجمالاً: فإن التركيب بين المادَّة والصُّورة تركيبٌ حقيقيٌّ اتحاديٌّ، ذو وحدةٍ حقيقيَّة، وقد تقدَّم أنَّ بعضَ أجزاء المركَّب الحقيقيِّ محتاجٌ إلى بعض.

وأما تفصيلاً: فالصُّورة محتاجة إلى المادَّة في تعيُّنها، فإن الصُّورة إنما يتعيَّن نوعُها باستعدادٍ سابقٍ تتحمَّله المادَّة، وهي تُقارَن صورةً سابقةً، وهكذا. وأيضاً: هي محتاجة إلى المادَّة في تشخيصها، أي في وجودها الخاصِّ بها، من حيث ملازميتها للعوارض المسماة بالعوارض المشخصَّة، من الشكلي، والوضع، والأين، ومتى، وغيرها.

وأما المادَّة، فهي متوقَّعة الوجودِ حدوثاً وبقاءً على صورةٍ ما من الصُّور الواردة عليها، تقومُ بها، وليست الصُّورة علَّة تامَّة ولا علَّة فاعليَّة لها، لحاجتها



است و با این بیان مطلوب (لزم صورت برای ماده) ثابت می شود.
و اما اینکه صور که شأنشان مقاربت با ماده است - هرگز از ماده جدا نمی شوند،
بنحاطر این است که هیچیک از انواعی که حس و تجربه به آنها می رسد، خالی از قوه
تعبیر و امکان انفعال نیستند. و این مطلب، به عنوان اصل موضوع از علوم طبیعی اخذ
شده است. و هر چیزی که در آن قوه و امکان باشد، خالی از ماده نیست، و بنابراین
مطلوب (لزم ماده برای صورت) ثابت می شود

- فصل ۷ -

در اینکه هر یک از ماده و صورت به یکدیگر احتیاج دارند.

بدان مطلب به نحو احتمال این است که، ترکیب بین ماده و صورت، ترکیب حقیقی
اتحادی است و این دو دارای وحدت حقیقی هستند، و پیشتر گذشت که در مرکبات
حقیقی، هر یک از اجزاء به دیگری محتاج است و اما بیان تفصیلی مطلب این است که:
صورت در تعینش به ماده احتیاج دارد چرا که تعین نوعی صورت به سبب استعداد
سابقی است که ماده حامل آن است و این ماده، مقارن با صورت قلی است و همینطور
... و نیز: صورت در تشخیصش، یعنی در وجود مخصوصش، احتیاج به ماده دارد.
یعنی صورت از حیث ملازمتش با عوارضی که عوارض مشخصه نامیده می شوند
مثل شکل و وضع و این و متی و غیر اینها، محتاج ماده است.

و اما وجود ماده از حیث حدوث و بقا، موقوف بر صورتی از صورتی است که
وارد بر ماده می شوند و تقوم ماده به صورت است. و صورت علت تامه و علت فاعلی
برای ماده نیست، چرا که خود صورت در تعین و در تشخیص - چنانکه گفتیم -



في تعيُّنها و في تشخيصها الى المادَّة، و العلةُ الفاعليَّةُ انما تفعلُ
بوجودها الفعلي؛ فالفاعلُ لوجود المادَّة جوهرٌ مفارقٌ للمادَّة من
جميع الجهات، فهو عقلٌ مجردٌ أوجد المادَّة، وهو يستحفظُها
بالصورة بعد الصورة التي يوجدها في المادَّة. فالصورةُ جزءٌ للعلَّة
التامة، و شريكةُ العلةِ للمادَّة، و شرطٌ لفاعليَّة وجودها. و قد شَبَّهوا
استبقاء العقلِ المجرَّد المادَّة بصورة ما، بمن يستحفظُ سقفَ بيتٍ
بأعمدة متبدلة، فلا يزال يُزِيلُ عموداً و يتَّصِبُ مكانه آخر.

و اعترض عليه : بأنهم ذهبوا الى كون هياولى عالم العناصرِ
واحدةً بالعدد، فكونُ صورة ما، و هي واحدةٌ بالعموم، شريكةُ العلةِ
لها يوجبُ كون الواحدِ بالعموم علةً للواحدِ بالعدد و هو أقوى
وجوداً من الواحدِ بالعموم، مع أن العلةَ يجبُ أن تكونَ أقوى من
معلولها.

و لو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب. أن تبدُّلَ الصُّورِ يستوجبُ
بطلانَ الصورة السابقة و تحققَ اللاحقة في محلِّها، و إذ فُرضَ أن
الصورةَ جزءَ العلةِ التامة للمادَّة، فبطلانُها يوجبُ بطلانَ الكلِّ، أعني
العلَّة التامة، و يبطلُ بذلك المادَّة، فأخذُ صورة ما شريكةُ العلةِ
لوجود المادَّة يؤدِّي الى نفي المادَّة.

و الجوابُ : أنه سيأتى في مرحلةِ القوَّة و الفعل: أن تبدُّلَ الصُّورِ
في الجواهرِ الماديَّة ليس بالكونِ و الفسادِ و بطلانِ صورة



احتیاج به ماده دارد. و از طرفی علت فاعلی با وجود فعلیش، فعل را انجام می‌دهد. پس فاعلی وجود ماده، جوهری است که از تمامی جهات مجرد از ماده است. یعنی عقل مجرد است که ماده را ایجاد می‌کند و با صورت‌هایی که یکی پس از دیگری در ماده پدید می‌آورد، ماده را حفظ می‌کند.

پس صورت، جزئی از علت تنه و شریک علت برای ماده و شرط فعلیت وجود ماده است. و فلاسفه کیفیت حفظ و ابقاء وجود ماده در پرتو صورتی از صور بوسیله عقل مجرد را تشبیه کرده‌اند به سقف خانه‌ای که با ستون‌های مختلف پی در پی حفظ می‌شود. یعنی مستمراً ستونی حراب می‌شود و بجایش ستون دیگری نصب می‌شود. و بر این مطلب اعتراض شده که: فلاسفه قائل هستند که هیولای عالم عناصر (طبیعت)، واحد بالعدد است. پس اگر صورتی از صور، که واحد بالعموم است، شریک علت برای هیولایی (ماده اولی) باشد^۱ موجب می‌شود که واحد بالعموم (صورتی از صور) علت واحد بالعدد (هیولی) باشد و حال آنکه وجود واحد بالعدد قوی‌تر از وجود واحد بالعموم است، با اینکه باید علت از معلول خودش قوی‌تر باشد (و در اینجا بالعکس است) و اگر از این اعتراض هم چشم پوشیم، اشکال دیگر این است که بدون شک تبدل صور موجب می‌شود که صورت سابق باطل شود و صورت بعدی به جای آن محقق گردد. و چون فرض شده که صورت جزئی از علت تامه برای ماده است، پس بطلان صورت موجب می‌شود که کل علت تامه باطل شود و در نتیجه ماده معدوم خواهد شد! پس اگر صورتی از صور را شریک علت برای وجود ماده بدانیم، منجر به نفی ماده می‌شود!

و بگوئیم: این است که در مرحله قوه و فعل^۱ خواهیم گفت که تبدل صور در جواهر مادی چگونه کون و فساد نیست که صورتی معدوم شود و صورت دیگری



و حدوثٍ أخرى؛ بل الصور المتبدلة موجودة بوجودٍ واحدٍ سيالٍ
يتحرك الجوهر المادّي فيه، وكلّ واحدٍ منها حدٌّ من حدود هذه
الحركة الجوهرية؛ فهي موجودة متصلةً واحدةً بالخصوص، وإن
كانت وحدةً مبهمّةً تناسب إيهام ذات المادة التي هي قوّة محضة؛ و
قولنا: إنّ صورةً ما واحدةً بالعموم شريكة العلة للمادة، إنّما هو
باعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالانقسام.

الفضل الثامن النفس والعقل موجودان

أما النفس، وهي الجوهر المجرد من المادة ذاتاً، المتعلق بها
فعلاً، فلما نجد في النفوس الانسانية من خاصّة العلم، و سيأتي في
مرحلة العاقل والمعقول، أنّ الصور العلمية مجردة من المادة،
موجودة للعالم، حاضرة عنده، و لو لا تجرّد العالم بتنزيهه عن القوة
و محوضته في الفعلية، لم يكن معنى لحضور شيء عنده؛ فالنفس
الانسانية العاقلة مجردة من المادة؛ وهي جوهر، لكونها صورةً
لنوع جوهري، و صورة الجوهر جوهر، على ما تقدّم.

و أما العقل، فلما سيأتي: أنّ النفس في مرتبة العقل الهيلولائي



حادث گردد. بلکه همه صورتهای متبذل، با یک وجود واحد سیل موجودند که جوهر مادی در آن وجود واحد، حرکت (جوهری) می‌کند. و هر یک از آن صورتهای حدی از حدود این حرکت جوهری محسوب می‌شوند. پس این صورتهای همگی یک موجود متصل واحد و مشخص هستند، گرچه وحدت آنها وحدتی ابهامی است که با ابهام ذات ماده‌ای که قوه محض است، تناسب دارد. و ایسکه می‌گوئیم: صورتی از صور که واحد بالعموم است، شریک علت برای ماده است، فقط باعتبار کثرتی است که در اثر انقسام عارض بر این صور می‌شود (و الا در واقع خارجی، ابهامی در صورت نیست).

— فصل ۸ —

نفس و عقل موجودند

نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده و فعلاً (در مقام فعل) متعلق به ماده است. و دلیل بر موجودیت نفس این است که ما در نفوس انسانی خودمان، خاصیتی بنام علم را می‌یابیم. و بزودی در مرحله عقل و معقول^۱ خواهد آمد که صورتهای علمی مجرد از ماده، موجود در نزد عالم و حاضر برای او هستند. و اگر نبود که عالم منزله از قوه و محض فعلیت است، حضور چیزی (معلوم) برای او معنا نداشت. پس نفس مدبرِ انسانی، مجرد از ماده است و جوهر می‌باشد، چرا که [نفس] صورت نوع جوهری است. و چنانکه قبلاً گذشت، صورت جوهر، جوهر است.^۲ و اما دلیل بر موجودیت عقل این است که در آینده^۳ خواهیم گفت که: نفس در مرتبه عقل

۱. فصل ۱ و ۲، مرحله ۱۱.

۲. فصل ۲، مرحله ۶.

۳. فصل ۵، مرحله ۱۱.

أمر بالقوة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها، والذي يُفيض عليها الفعلية فيها يمتنع أن يكون نفسها وهي بالقوة، ولا أي أمر مادي مفروض، فمفيضها جوهر مجرد منزوع عن القوة والامكان، وهو العقل.

وأيضاً، تقدم: أن مفيض الفعلية للأصناف المادية، بسجّل المادة والصورة و استعفاظ المادة بالصورة، عقل مجرد؛ فالمطلوب ثابت. وعلى وجودهما براهين كثيرة أخرى، ستأتي الإشارة إلى بعضها.

خاتمة: من خواص الجواهر: أنه لا تضاد فيه، لأن من شرط التضاد تحقق موضوع يعتوره الضدان، ولا موضوع للجواهر.



الفضل العاشر

في الكم وانقساماته وخواصه

الكم عَرْض يقبل القسمة الوهمية^١ بالذات. وقد قسموه قسمة أولية إلى المتصل والمنفصل.

والمتصل ما يمكن أن يفرض فيه أحراء بينها حد مشترك؛ والحد المشترك ما إن اعتبر بداية لأحد الجزئين أمكن أن يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للآخر؛ كالنقطة بين جزئي الخط؛

١. ولما القسمة الخارجيّة، فهي تعدل الكم وتختبه. (متروك)

هیولانی، نسبت به صور مورد تعقیب بالقوه است. پس محال است آن موجودی که فعلیت در آن صور را به نفس افاده می‌کند، خود نفس - در حالیکه بالقوه است - باشد و نیز نمی‌تواند یک امر مادی فرضی باشد. پس مفیض صور، بایستی جوهری باشد که منزّه از قوه و امکان است، و آن عقل [مجرد تام] است. و نیز قبلاً گذشت که: فعلیت برای انواع مادی (مثل انسان و اسب و ...) که با جعل ماده و صورت و حفظ ماده بوسیله صورت، فعلیت انواع را حفظ می‌کند، عقلی مجرد است. پس مطلوب ثابت است. و بر وجود عقل و نفس براهین متعدّد دیگری اقامه شده که در آینده به بعضی از آنها اشاره خواهد شد.

خاتمه

از خواص جوهر این است که تضادّ در جوهر نیست، چون شرط تضاد، تحقق موضوعی است که ضدان بر آن عارض شوند و حال آنکه موضوع برای جوهر نیست

- فصل ۹ -

در کمّ و انقسامات و خواص آن

«کمّ» عرضی است که قسمت و همیه^۱ (ذهنیه) را ذاتاً قبول می‌کند. و فلاسفه در یک تقسیم اولیه، کمّ را به متصل و منفصل تقسیم کرده‌اند. و کمّ متصل آن است که بتوان در آن احرائی را فرض کرد که بین آنها حدّ مشترک محقق باشد. و حدّ مشترک آن چیزی است که اگر بعنوان آغاز یکی از دو جزء لحاظ شد، ممکن باشد که بعنوان آغاز جزء دیگر نیز اعتبار شود. و اگر پایان یکی از دو جزء لحاظ شد، بتواند پایان جزء دیگر لحاظ شود. مثل نقطه‌ای که بین دو پاره از یک خط

۱ و انا تقسیم خارجی، کمیت را اعدام می‌کند و آن را از پس می‌برد (منه).



و الخط بين جزئي السطح، و السطح بين جزئي الجسم التعليمي، و الآن بين جزئي الزمان، و المنفصل ما كان بخلافه؛ كالخمس مثلاً، فإنها إن قُسمت إلى ثلاثة و اثنين لم يوجد فيها حد مشترك، و إلا فإن كان واحداً منها عادت الخمسة أربعة، و إن كان واحداً من خارج عادت ستة، هذا خلف.

الثاني، اعني المنفصل، هو العدد الحاصل من تكرار الواحد، و إن كان الواحد نفسه ليس بعدد، لعدم صدق حد الكم عليه؛ و قد عدوا كل واحدة من مراتب العدد نوعاً على حدة، لأختلاف الخواص و الأول؛ أعني المتصل، ينقسم إلى قار، و غير قار، و القار؛ ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود؛ كالخط مثلاً، و غير القار بخلافه، و هو الزمان؛ فإن كل جزء منه مفروض لا يوجد إلا و قد انصرم السابق عليه و لما يوجد الجزء اللاحق، و المتصل القار على ثلاثة أقسام: جسم تعليمي، و هو الكمية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسمة فيها؛ و سطح، و هو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين؛ و خط، و هو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة.

و للقاتلين بالخلاء - بمعنى الفضاء الخالي من كل موجود شاغل يملؤه - شك في الكم المتصل القار؛ لكن الشأن في اثبات الخلاء بهذا المعنى.



وجود دارد، و مثل خطی که بین دو جزء یک سطح وجود دارد، و مثل سطحی که بین دو جزء جسم تعلیمی هست و مثل آن که بین دو جزء زمان موجود است.

و کم متصل بر خلاف کم متصل است (یعنی حد مشترک ندارد) مثل عدد پنج. چون اگر پنج به سه و دو تقسیم شود، در آن حد مشترک محقق نیست. و الا (اگر حد مشترک موجود باشد) این حد اگر از خود پنج باشد، پس بایستی پنج مبدل به چهار شود، و اگر حد مشترک، واحدی از خارج پنج باشد، پنج مبدل به شش می شود و این خلاف فرض است. دومی یعنی کم مفصل، همان عدد است که از تکرار واحد حاصل می شود، گر چه خود واحد، عدد نیست، ریز تعریف کم بر واحد صدق نمی کند. و فلاسفه هر یک از مراتب عدد را نوعی جداگانه شمرده اند، چرا که خواص هر مرتبه با مرتبه دیگر متفاوت است.

و اولی یعنی کم متصل به دو قسم قار و غیر قار تقسیم می شود. و کم متصل قار آن است که اجزاء مفروضش اجتماع در وجود دارند مثل خط و کم متصل غیر قار بر خلاف قار است (یعنی اجزایش اجتماع ندارند) و غیر قار، همان زمان است. یعنی هر جزء مفروض از زمان، موجود نمی شود مگر بعد از اینکه جزء قبلی زائل شده باشد و جزء بعدی هنوز محقق نشده باشد.

و کم متصل قار بر سه قسم است: جسم تعلیمی [حجم] که همان کمیت ساری (ممتد) در جهات سه گانه (طول و عرض و ارتفاع) از جسم طبیعی است که این کمیت در سه جهت مزبور انقسام می پذیرد. و سطح که نهایت جسم تعلیمی است و این کمیت (سطح) در دو جهت انقسام را می پذیرد و خط که نهایت سطح است و این کمیت (خط) در یک جهت، انقسام پذیر است.

و کسانی که قائل به حلاء - یعنی فضای خالی - در هر موجودی که آنرا اشغال و پُر کند - هستند، در مورد کم متصل قار شک دارند، ولی [همه] بحث در اثبات حلاء بدین معناست! (که آیا ممکن است یا محال؟)



تتمة : يختص الكم بخواص : الأولى : أنه لا تضاد بين شي من أنواعه، لعدم اشتراكها في الموضوع، وإلا اشتراك في الموضوع من شرط التضاد.

الثانية : قبول القسمة الوهمية بالفعل، كما تقدم.

الثالثة : وجود ما يعد، أي يقنيه بإسقاطه منه مرة بعد مرة؛ فالكم المنفصل هو العدد مبدؤه الواحد، وهو عاد لجميع أنواعه، مع أن بعض أنواعه عاد لبعض؛ كالإثنين للأربعة، والثلاثة للتسعة؛ والكم المتصل منقسم ذو أجزاء، فالجوة منه تعد الكل.

الرابعة : المساواة والإسماواة، ثم هما خاصتان للكم، وعرصان غيرة بعروضيه.

الخامسة : النهاية واللانهاية، وهما كسابقتيهما.

الفصل العاشر

في الكيف

وهو «عَرَضٌ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ وَلَا التَّسْبِيَةَ لِدَاتِهِ». وقد قسّموه بالقسمة الأولية إلى أربعة أقسام : أحدها : الكيفيات النفسانية؛ كالعلم، والارادة، والجبن، والشجاعة، والياس، والرجاء. وثانيها : الكيفيات المختصة بالكميات؛ كالاستقامة، والإحناء،



تتمه

کم دارای ویژگیهای خاصی است: اولین ویژگی این است که در بین هیچیک از انواع کم، تضاد وجود ندارد، چرا که هیچکدام در موضوع، مشترک نیستند و حال آنکه اشتراک در موضوع از شرایط تضاد است.

دومین ویژگی این است که کمیت - همانگونه که گذشت - بالفعل قابلیت تقسیم وهمی (ذهنی) را دارد.

سومین ویژگی، وجود چیزی است که کمیت را می‌شمارد (عاذ) یعنی با کم کردن آن از کمیت یکی پس از دیگری، کمیت فانی می‌شود مثلاً مبدأ کم منفصل که همان عدد است، واحد است و این واحد، عاذ جمیع انواع عدد است. علاوه بر اینکه بعضی از انواع عدد، عاذ بعضی دیگر است مثلاً دو، عاذ چهار است و سه، عاذ نه است. و کم متصل نیز دارای اجراء و منقسم است و لذا یک چرخه آن عاذ کل است.

چهارمین ویژگی، مساوات و عدم مساوات است و ایندو، از خواص کمیت‌اند و بواسطه عروض کمیت، عارض بر غیر کمیت (مثل جسم) می‌شوند.

پنجمین ویژگی، نهایت و عدم نهایت است، و ایندو صفت مثل دو وصف پیشین (مساوات و عدم مساوات) هستند.

- فصل ۱۵ -

در کیف

و کیف عَرَضی است که ذاتاً نه قسمت‌پذیر است و نه نسبت‌پذیر، و فلاسفه در یک تقسیم اولیه، کیف را به چهار قسم منقسم کرده‌اند:

قسم اول: کیفیات نفسانیه است مثل: علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس و امید.

قسم دوم: کیفیات مختص به کمیات است مثل: استقامت (مستقیم بودن خط و...)



و الشُّكْلُ، مما يختصُّ بالكمِّ المتصل؛ و كالزَّوجِيَّة و الفرديَّة في الأعداد،
مما يختصُّ بالكمِّ المنفصل.

و ثالثها : الكيفياتُ الاستعداديَّة؛ و تسمى أيضاً القوَّة و اللاقوَّة،
كالإستعدادِ الشَّدِيدِ نحوَ الإنفعالِ، كاللَّينِ؛ و الإستعدادِ الشَّدِيدِ نحوَ
اللانفعالِ، كالصلابة. و ينبغي أن يُعدَّ منها مطلقُ الإستعدادِ القائمِ بالمادَّة. و
نسبةُ الإستعدادِ إلى القوَّة الجوهرية التي هي المادَّة، نسبةُ الجسمِ التعلُّميِّ،
الذي هو فعليةُ الامتدادِ في الجهاتِ الثلاثِ، إلى الجسمِ الطبيعيِّ، الذي فيه
امكانه.

و رابعها : الكيفياتُ المحسوسةُ بالحواسِّ الخمسِ الظاهرة، وهي إن
كانتْ سريعةَ الروالِ، كحُمرةِ الخَجَلِ و صُفْرَةُ الوَجَلِ، سُمِّيَتْ «انفعالاتٍ»؛ و
إن كانتْ راسخةً، كصُفْرَةُ الذَّهَبِ و حلاوةُ العَسَلِ، سُمِّيَتْ «انفعاليَّاتٍ».
و لعلماءِ الطبيعةِ اليومَ تشكيكٌ في كونِ الكيفياتِ المحسوسةِ موحودةً
في الخارجِ، على ما هي عليه في انحصارِ، مشروحٌ في كتبهم.

الفصل الحادي عشر

في المقولاتِ النسبية

وهي: الأَيْنُ، وَ متى، و الوضعُ، و الجِدَّةُ، و الإضافةُ، و الفعلُ، و الانفعالُ.
أما الأَيْنُ : فهو هيئةٌ حاصلةٌ من نسبةِ الشيءِ إلى المكانِ.



و ائحناء، و شکل که مختص به کم متصل می باشند، و مثل: روحیت و فردیت در اعداد که اختصاص به کم منفصل دارند.

قسم سوم: کیفیات استعدادیه است که قوه و لاقوه نیز نامیده می شوند مثل: استعداد شدید برای انفعال، از قبیل نرمی و مثل استعداد شدید برای عدم انفعال از قبیل صلابت (سختی و یغنی). و بجاست که مطلق استعداد را که قائم به ماده (اولی و ثانیه) است از قبیل کیفیت استعدادی بشماریم. و نسبت استعداد به قوه جوهریه ای که همان ماده است، همانند نسبت جسم تعلیمی به فعلیت امتداد در جهات سه گانه (طول و عرض و عمق) می باشد. به جسم طبیعی است که در آن (جسم طبیعی) امکان جسم تعلیمی هست. (یعنی همانطور که جسم طبیعی، امکان هر جسم تعلیمی ای را دارد، قوه جوهریه یعنی ماده نیز امکان هر استعدادی را دارد)

قسم چهارم: کیفیات محسوس از راه حواس پنجگانه ظاهری است. و این کیفیات اگر سریعاً رائل شوند مثل سرخ شدن هنگام خجالت و زرد شدن هنگام ترس، «انفعالات» نامیده می شوند. و اگر این کیفیات، راسخ باشند مثل زردی طلا و شیرینی عسل، «انفعالیات» نامیده می شوند.

و امروزه علمای طبیعی در اینکه کیفیت محسوس آیا همانگونه که در حس موجودند، واقعاً در خارج نیز موجودند یا خیر؟ تشکیکاتی دارند که در کتب آنها مشروحاً آمده است.

- فصل ۱۱ -

در مقولات نسبی

این مقولات نسبی عبارتند از: این، متی، وضع، جذه، اضافه، فعل و انفعال، و اما «این»: هیئت حاصله از نسبت شیء با مکان است (مثل ایرانی، تهرانی و...) و اما



و أما متى : فهو حياةٌ حاصلةٌ من نسبة الشيء إلى الزمان؛ وكونه فيه أعمُّ من كونه في نفس الزمان، كالحركات؛ أو في طرفه، وهو الآن، كالموجودات الآتية الوجود، من الاتصال والانفصال والمماسية ونحوها؛ وأعمُّ أيضاً من كونه على وجه الانطباق، كالحركة القطعية، أو لا على وجهه، كالحركة التوسُّطية.

و أما الوضع : فهو حياةٌ حاصلةٌ من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، و المجموع إلى الخارج؛ كالقيام الذي هو حياةٌ حاصلةٌ للإنسان من نسبة خاصة بين أعضائه نفسها، وبينها وبين الخارج، من كون رأسه إلى فوق وقدميه إلى تحت. و أما الجدة ويقال له : الملك : فهو حياةٌ حاصلةٌ من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط (سواء كانت الإحاطة احاطةً ناميةً، كالخلب؛ أو احاطةً ناقصةً، كالقمص والتعليل).

و أما الإضافة : فهي حياةٌ حاصلةٌ من تكرُّر النسبة بين شيئين، فإن مجرد النسبة لا يوجب إضافةً مقولئةً، وإنما تُعَيِّدُها نسبةُ الشيء الملحوظ من حيث إنه منتسبٌ إلى شيء، هو منتسبٌ إليه لهذا المنتسب؛ كالأب المنسوب، من حيث إنه أبٌ لهذا الابن، إليه من حيث إنه ابنٌ له.

و تنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف كالأخوة والأخوة، ومختلفة الأطراف كالأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية.

و من خواص الإضافة : أنَّ المضافين متكافئان وجوداً وعدماً، وفعلًا وقوةً، لا يختلفان من حيث الوجود والعدم، والفعل والقوة.

و اعلم : أنَّ المضاف قد يُطلق على نفس الإضافة كالأبوة والبنوة؛



«متی»: هیئت حاصله از نسبت شیء به رمدن است و اینکه شیء در زمان باشد اعم از این است که در متن و خود زمان باشد مثل حرکت؛ و نیز اعم از این است که بصورت انطباقی بر زمان منطبق شود مثل حرکت قطعی، و یا بگونه انطباق نباشد مثل حرکت توسطیه. و اما «وضع»: هیئت حاصله از نسبت اجزاء شیء - بعضی یا بعضی دیگر - و نسبت مجموع اجزاء به خارج از شیء است، مثل «قیام» برای انسان که هیئت حاصله از نسبتی خاص میان خود اعضاء و مجموع آنها با خارج است، یعنی سر انسان به سمت بالا و دو پای او به طرف پایین است.

و اما «جذّه» که به آن «ملک» گفته می شود، هیئت حاصل از احاطه شیء بوسیله شیء دیگر است، بگونه ای که به سبب انتقال شیء محاط، محیط نیز منتقل گردد، خواه احاطه، احاطه تام باشد مثل تجلس (چلیب بر تن کردن) و یا احاطه، احاطه ناقص باشد مثل تمصص (قصص یعنی پیراهن به تن کردن) و تنعل (علین پوشیدن) و اما «اضافه». هیئت حاصله از تکرار نسبت بین دو چیز است. یعنی صرف نیست، موجب اضافه مقولیه (به اشراقیه) نمی شود بلکه فقط در صورتی موجب اضافه مقولیه می شود که نسبت یک شیء بگونه ای لحاظ شود که متسبب به شیء دیگری باشد که آن شیء دیگر بر متسبب الیه برای شیء اول باشد مثل «أب» پدر که مسبب است به فلان (این: پسر) از همان حیث که آن پسر، پسر آن پدر است. و «اضافه» به دو قسم متشابهة الاطراف و مختلفة الاطراف تقسیم می شود. متشابهة الاطراف ماسد برادری و برادری (زید و عمرو) است. و مختلفة الاطراف مثل پدری و پسری - فوقیت و تحتیت (بالایی و پایینی) است.

و یکی از خواص «اضافه» این است که دو طرف مضاف، از نظر وجود و عدم، فعلیت و قوه برابر هستند، یعنی از حیث وجود و عدم، و فعلیت و قوه اختلاف ندارند (یا هر دو موجودند یا هر دو معدومند - یا هر دو بالفعل اند و یا هر دو بالقوه).

و بدان که: مضاف گاهی بر خود اضافه مثل أبوت و بنوت (پدری و پسری) اطلاق



و يُسَمَّى «المُضَافُ الحَقِيقِيُّ»، وقد يُطْلَقُ على معروضها كالأب والابن؛ ويُسَمَّى «المُضَافُ المشهورى».

و أمَّا الفعلُ : فهو الهيئةُ الحاصلةُ من تأثيرِ المؤثرِ، مادامَ يؤثرُ؛ كالهيئةُ الحاصلةُ من تسخينِ المسخنِ، مادامَ يُسخَّنُ.

و أما الانفعالُ : فهو الهيئةُ الحاصلةُ من تأثيرِ المتأثرِ مادامَ يتأثرُ؛ كالهيئةُ الحاصلةُ من تسخينِ المتسخَّنِ مادامَ يتسخَّنُ. واعتبارُ التدرُّجِ فى تعريفِ الفعلِ و الانفعالِ لاخراجِ الفعلِ و الانفعالِ الا بداعتين، كفعلِ الواجبِ، تعالى، بإخراجِ العقلِ المجردِ من العدمِ إلى الوجودِ، و انفعالِ العقلِ بخروجه من العدمِ إلى الوجودِ بمجردِ امكانِهِ الذاتى.



می‌شود و «مضاف حقیقی» نامیده می‌شود. و گاهی بر معروض اضافه مثل آب و این (پدر و پسر) اطلاق می‌شود و «مضاف مشهوری» نامیده می‌شود.

و اما «فعل»: هیئت حاصله از تأثیر مؤثر - مادام که تأثیر می‌کند - است. مثل هیئت حاصله از گرم کردن توسط گرم کننده - مادام که گرم می‌کند -.

و اما «انفعال»: هیئت حاصله از تأثیر متأثر - مادام که تأثیر می‌پذیرد - مثل هیئت حاصله از گرم شدن گرم شونده - مادام که گرم می‌شود - . و ملاحظه تدریج در تعریف فعل و انفعال، برای اخراج فعل و انفعال ابداعی از تعریف فوق است. مثلاً فعل واجب تعالی برای اخراج عقل مجرد از عدم به وجود و انفعال عقل مجرد به خروجش از عدم به وجود به صرف امکان ذاتی اش، ابداعی است (و فعل و انفعال مقولی نیست).



المرحلة السابعة

في العلة والمعلول

{ الفصل الأول }

في إثبات العلية والمعلولية وإثباتهما في الوجود

قد تقدم أن الماهية في ذاتها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم؛
وأنها في ربحان أحد الجانبين محتاجة إلى غيرها؛ وعرفت أن القول
بحاجتها في ربحان عديها إلى غيرها نوع تجويز، وإنما الحاجة في
الوجود، فليوجودها توقف على غيرها.

وهذا التوقف لا معالة على وجود الغير، فإن المعدوم من حيث هو
معدوم لا شيء له؛ فهذا الموجود المتوقف عليه في الجملة هو الذي سمي
«علة»، والماهية المتوقفة عليه في وجودها معلولتها.

مرحله هفتم

در علت و معلول

و در این مرحله، یازده فصل است

- فصل ۱ -

در اثباتِ علت و معلولیت و اینکه ایندو در وجودند

قبلاً گذشت^۱ که ماهیت در ذاتِ خودش ممکن است و نسبتش به وجود و عدم مساوی است و در اینکه یکی از دو جانش رجحان پیدا کند، محتاجِ غیر است. و دانستی^۲ که قول به اینکه ماهیت برای رجحانِ جانبِ عدمش احتیاج به غیر دارد، نوعی مجاز گویی است. چرا که نیازمندی فقط در جانبِ وجود است و لذا وجودِ ماهیت است که توقف بر غیر دارد.

و این توقف - بناچار - بر وجودِ غیر (به ماهیتِ آن) است. چون معدوم از آن حیث که معدوم است، اصلاً شئییتی ندارد. پس آن موجودی را که - فی الجمله - متوقفٌ علیه است «علت» می‌نامیم و ماهیتی را که در وجودش متوقف بر آن (متوقفٌ علیه) است «معلول» آن می‌نامیم.

۱. فصل ۷، مرحله ۲

۲. فصل ۱۰، مرحله ۱



ثم إنَّ المَجْعُولَ للعلَّةِ، والأثر الذي تُصَعِّدُ في المعلولِ، إمَّا أن يكونَ هو وجوده، أو ماهيته، أو صيرورةَ ماهيته موجودةً، لكن يستحيلُ أن يكونَ المَجْعُولُ هو الماهية، لما تقدَّم أنَّها اعتباريةٌ، والذي للمعلولِ من علِّته أمرٌ أصيلٌ، على أن الذي تُستَقَرُّ فيه حاجةُ الماهيةِ المعلولةِ و يرتبطُ بالعلَّةِ هو وجودُها، لا ذاتُها.^١

ويستحيلُ أن يكونَ المَجْعُولُ هو الصيرورة؛ لأنَّها معنًى نسبيٌّ قائمٌ بطرفتيه، ومن المحالِ أن يقومَ أمرٌ أصيلٌ خارجيٌّ بطرفتي اعتباريينِ غيرِ أصليين؛ فالمَجْعُولُ من المعلولِ والأثر الذي تفيدهُ العلَّةُ هو وجوده، لا ماهيته ولا صيرورةَ ماهيته [موجودةً] وهو المطلوبُ.

الفصل الثاني

في أنقساماتِ العلَّةِ

تنقسمُ العلَّةُ إلى تامةٍ وناقصةٍ، فإنَّها إمَّا أن تشتملَ على جميعِ ما يتوقَّفُ عليه وجودُ المعلولِ، بحيثُ لا يبقى للمعلولِ معها إلَّا أن يوجدَ، وهي «العلَّةُ التامةُ»؛ وإمَّا أن تشتملَ على البعضِ دونَ الجميعِ، وهي «العلَّةُ الناقصةُ»؛ وتُفترقانِ من حيثُ إنَّ العلَّةَ

١. لأنَّ الماهيةَ في حدِّ نفسها هي هي، من غيرِ أن ترتبطَ بشيءٍ وراءَ نفسها (مهرما).



نکته دیگر اینکه مجعول از ناحیه علت و آن اثری که علت آن را در معلول می‌گذارد، یا وجود معلول است، یا ماهیت معلول است و یا صیوروت (شدن) ماهیت بنحو موجود، است. اما محال است که مجعول، ماهیت باشد، چرا که قبلاً گذشت که ماهیت، اعتباری است، و حال آنکه آنچه برای معلول از ناحیه علتش جعل می‌شود، امری اصیل است. بعلاوه آنچه که حاجت و نیازمندی ماهیت معلول در آن استقرار می‌یابد و مرتبط به علت می‌شود، وجود ماهیت است نه ذات ماهیت.^۱

و نیز محال است که مجعول از ناحیه علت، صیوروت باشد، زیرا صیوروت معایی نسبی و قائم به طرفین است. و محال است که یک امر اصیل خارجی، قائم به دو طرف اعتباری غیر اصیل باشد. پس آنچه در معلول، مجعول است و آن اثری که علت آن را افاده می‌کند، وجود معلول است و نه ماهیت معلول، و نه صیوروت ماهیت معلول بنحو موجود (شدن)، و معلول ماهیت است.

فصل ۷

در انقسامات علت

علت به تام و ناقص تقسیم می‌شود، چون علت یا جمیع آنچه را که وجود معلول بر آن متوقف است شامل می‌شود، بگونه‌ای که معلول بناچار با وجود آن (جمیع) موجود می‌شود، در اینصورت آن علت، «علت تامه» است. و یا علت، مشتمل بر بعضی مقدمات است و نه همه آنها، و در اینصورت علت، «علت ناقصه» است. و فرق علت تامه و علت ناقصه در این است که از وجود علت

۱. فصل ۴، مرحله ۱

۲. چون ماهیت، می‌تواند خودش، خودش است، بدون اینکه با چیزی غیر از خودش مرتبط باشد (مؤلف)



التامة يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عديمها عدمه؛ والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من عديمها عدمه. وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة.

وتنقسم أيضاً إلى البسيطة، وهي ما لا جزء لها، والمركبة، وهي بخلافها؛ والبسيطة: إما بسيطة بحسب الخارج، كالعقل المجرد والأعراض؛ وإما بحسب العقل، وهي ما لا تركيب فيه خارجاً من مادة وصور، ولا عقلاً من جنس وفصل، وأبسط البسائط ما لم يتركب من وجود وماهية، وهو الواحد، عزاسمّه.

وتنقسم أيضاً إلى قريبة وبعيدة؛ والقريبة: ما لا واسطة بينها وبين معلولها؛ والبعيدة بخلافها. كعلة العلة.

وتنقسم العلة إلى داخلية وخارجية؛ والعلل الداخلية - وتسمى أيضاً «علل القوام» - هي المادة والصورة المقومتان للمعلول؛ والعلل الخارجية - وتسمى أيضاً «علل الوجود» - هي الفاعل والغاية، وربما سُمي الفاعل «ما به الوجود»، والغاية «مالأجل الوجود».

وتنقسم العلة إلى العلل الحقيقية والمعدات؛ وفي تسمية المعدات عللاً تجوّز، فليست عللاً حقيقية، وإنما هي مقربات تقرب المادة إلى الفاعل؛ كورود المتحرك في كل حد من حدود المسافة، فإنه يقربه إلى الورود في حد يثلوه؛ وكانصرام القطعات الزمانية، فإنه يقرب موضوع الحادث إلى فعلية الوجود.



تامه، وجود معلول لازم می آید و از عدمش، عدم معلول لازم می شود. ولی از وجود علت ناقصه، وجود معلول لازم نمی آید، ولی از عدمش عدم معلول لازم می آید.

و علت - همچنین - به واحد و کثیر، و نیز به بسیط و مرکب تقسیم می شود. و علت بسیط آن است که جزء ندارد و علت مرکبه، بر خلاف آن (دارای جزء) است. و علت بسیط، یا به حسب خارج بسیط است مثل عقل مجرد و اعراض. و یا به حسب عقل، بسیط است، یعنی علتی است که خارجاً مرکب از ماده و صورت نیست، و عقلاً از جنس و فصل ترکیب شده است. و بسیط ترین سائط آن است که مرکب از وجود و ماهیت نمی باشد که همان واجب الوجود - عرّاسه - است.

و علت - همچنین - به قریبه و بعیده تقسیم می شود. و علت قریبه: آن است که با معلولش واسطه نداشته باشد. و علت بعیده بر خلاف آن (دارای واسطه) است مثل علت علت. و علت - همچنین - به داخلیه و خارجیه تقسیم می شود. و علل داخلی - که «علل قوام» هم نامیده می شوند - همان ماده و صورت هستند که مقوم معلول می باشند. و علل خارجیه - که «علل وجود» هم نامیده می شوند - همان فاعل و غایت هستند. و گاهی فاعل را «مبدا لوجود» و غایت را «مالأجله الوجود» می نامند.

و علت - همچنین - به علل حقیقیه و معدّات (علل اعدادی) تقسیم می شود. و در اینکه معدّات بعنوان علل نامیده شوند، نوعی مجازگویی است. و لذا آنها علل حقیقی نیستند، بلکه فقط مقرّباتی (زمینه ساز) هستند که ماده را برای افاضه فاعل، آماده و نزدیک می کنند، مثل ورود متحرک در هر یک از حدود مسافت. چرا که این ورود، متحرک را برای ورود در حدّ بعدی، آماده و نزدیک می کند و مانند طی شدن قطعات زمانی، چرا که این انصرام (طی شدن) موضوع پدیده (حادث) را به فعلیت وجود نزدیک می کند.



الفصل الثابت

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة،

و وجوب وجود العلة عند وجود المعلول

إذا كانت العلة التامة موجودة، وحب وجود معلولها؛ وإلا جاز عدمه مع وجودها، ولازمه تحقق عديم المعلول لعدم العلة من دون علة.
وإذا كان المعلول موجوداً، وحب وجود علية؛ وإلا جاز عدمها مع وجود المعلول، وقد تقدم أن العلة، سواء كانت تامة أو ناقصة، يلزم من عديمها عدم المعلول.

ومن هنا يظهر: أن المعلول لا ينفك وجوده عن وجود علية، كما أن العلة التامة لا تنفك عن معلولها.

فلو كان المعلول زمانياً، موجوداً في زمان بعينه، كانت علة موجودة واجبة في ذلك الزمان بعينه؛ لأن توقف وجوده على العلة في ذلك الزمان، فترجيح العلة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان؛ ولو كانت العلة موجودة في زمان آخر معدومة في زمان وجود المعلول، والإفاضة قائمة بوجودها، كانت مفيضة للمعلول وهي معدومة، هذا محال.^١

١. الفرق بين هذه المسألة ومسألة: أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، أن المراد بالوجوب هنا، الوجوب بالقياس إلى الغير، وفي تلك المسألة، الوجوب بالغير (منه وما).



- فصل ۳ -

در وجوب و جود معلول به هنگام وجود علت تامه، و وجوب وجود علت به هنگام وجود معلول

وقتی که علت تامه موجود باشد، وجود معلولش ضروری است، در غیر این صورت عدم معلول با وجود علت ممکن خواهد بود. و لازمه این مطلب این است که عدم معلول که خودش معلول عدم علت است، بدون علت، محقق شود و هر گاه معلول موجود باشد، وجود علتش نیز لازم و ضروری است. و الا عدم علت با وجود معلول، ممکن خواهد بود و حال آنکه قبلاً گذشت که علت، خواه علت تامه باشد و خواه علت ناقصه، اگر معدوم باشد از علتش، عدم معلول لازم می آید. و از اینجا معلوم می شود که وجود معلول هر گز از وجود علتش جدا نیست، کما اینکه علت تامه هم از معلولش جدا نمی شود.

پس اگر معلول، زمانی (منسوب به زمان) باشد و در زمان معینی محقق شود، بایستی ضرورتاً علتش نیز در همان زمان موجود باشد، چرا که توقف وجود معلول بر علت در آن زمان معین است. پس ترجیح وجود معلول به وسیله علت، و افاضه علت نسبت به معلول بایستی در همان زمان معین باشد. و اگر علت در زمان دیگری موجود باشد و در زمان وجود معلول معدوم باشد - در حالیکه افاضه قائم به وجود علت است - لازم می آید که علت مفیض معلول باشد در حالیکه علت، معدوم است و چنین چیزی محال است.^۲

۱. در فصل قبل.

۲. لوق بین این مسئله یا مسئله اشیه مادام که واجب شود، موجود نمی شوده این است که مراد از وجوب در اینجا، وجوب بالقیاس الی العیر است، ولی در آن مسئله، وجوب بالعیر منظور است (مؤلف).



برهان آخر : حاجة الماهية المعلولة إلى العلة ليست إلا حاجة وجودها إلى العلة، وليست الحاجة خارجة من وجودها، بمعنى أن يكون هناك «وجود» و «حاجة»؛ بل هي مستترة في حد ذات وجودها، فوجودها عين الحاجة والارتباط؛ فهو «وجود رابط» بالنسبة إلى علة، لا استقلال له دونها، وهي مقومة له؛ وما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلا متقوماً بعلة، معتمداً عليها؛ فعد وجود المعلول بجنب وجود علة؛ وهو المطلوب.

الفصل الرابع

فأحدة «الواحد»

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وذلك: أن من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها نسخية ليست بين الواحد منها وغير الآخر، وإلا جاز كون كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولاً لكل شيء، ففي العلة جهة منساختة لمعلولها، هي المخصصة لصدوره عنها؛ فلو صدرت عن العلة الواحدة، وهي التي ليست لها في ذاتها إلا جهة واحدة، معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجه من الوجوه، لزمه تفرُّر جهات كثيرة في ذاتها، وهي ذات جهة واحدة وهذا محال.



برهان دیگر

نیاز ماهیت معلول به علت، چیزی جز نیاز وجودش به علت نیست. و این نیاز مندی، خارج از وجود ماهیت معلول نیست. یعنی چنین نیست که «وجود»ی باشد و «حاجت»ی! بلکه این نیاز مندی در متن ذات وجود معلول نهفته و مستقر است. پس وجود ماهیت معلول، عین حاجت و ارتباط است، و لذا معلول نسبت به علتش «وجود رابط» است و بدون علت، هیچ استقلالی ندارد و علت است که مقوم معلول است و چیزی که چنین (معلول عین الربط) است، محال است که موجود شود مگر اینکه مقوم به علتش باشد و بر علتش تکیه کند پس در هنگام وجود معلول، وجود علتش ضروری و واجب است، و مطلوب ما همین است.



[قاعده الواحد]

از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود، زیرا بایستی بین علت و معلول سنخیت ذاتیه‌ای باشد که عین آن سنخیت بین یکی از آندو با غیر دیگری وجود نداشته باشد. والا (اگر این سنخیت در هر جای دیگر هم باشد) بایستی امکان داشته باشد که هر شیئی علت هر شیء دیگری باشد و نیز هر شیئی معلول هر شیء دیگری باشد (و حال آنکه چنین نیست). پس در علت بایستی یک جهت مسانخت خاصی با معلولش وجود داشته باشد که همان جهت، مخصوص صدور آن معلول از آن علت باشد. حال اگر از علت واحد، یعنی علتی که در ذاتش جز یک جهت نیست، معلول‌های کثیر صادر شوند بگونه‌ای که این معلول‌ها کثیر و متباین باشند و به هیچ وجه به یک جهت واحد برنگردند، لازم‌هاش این است که در ذات علت، جهات کثیره وجود داشته باشند و حال آنکه (طبق فرض) علت فقط دارای یک جهت است، و این محال است!



و يتبين بذلك: أن ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير، فإن في ذاته جهة كثيرة؛ ويتبين أيضاً: أن العِلَل الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد.

الفصل الخامس

في استحالة الدور و التسلسل في العِلل

أما استحالة الدور - وهو توقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده، إما بلا واسطة؛ وهو الدور المصريح؛ وإما بواسطة أو أكثر، وهو الدور المصمر - فلا بد يستلزم توقف وجود الشيء على نفسه، ولازمة تقدم الشيء على نفسه بالوجود، لتقدم وجود العلة على وجود المعلول بالضرورة.

وأما استحالة التسلسل - وهو ترتب العِلل لا إلى نهاية - فمن أسد البراهين عليها ما أقامه الشيخ في إلهيات الشفاء؛ ومحصلة: أنا إذا فرضنا معلولاً، وعلة، وعلة عليه، وأخذنا هذه الجملة، وجدنا كلاً من الثلاثة ذا حكم ضروري يحتض به؛ فالمعلول المفروض، معلول فقط؛ وعلة، علة لما بعدها معلولة لما قبلها؛ وعلة العلة، علة فقط غير معلولة؛ فكان ما هو معلول فقط طرفاً، وما هو علة فقط طرفاً آخر، وكان ما هو علة ومعلول معاً وسطاً بين طرفين؛ ثم



و ما این بیان روشن می شود که: هر چیزی (علتی) که کثیر - از آن جهت که کثیر است - از آن صادر می شود، حتماً در دانش جهت کثرت را دارد و نیز روشن می شود که: علی کثیر بر معلول واحد نوارد پیدانمی کند (یعنی معلول واحد نیز جز از علت واحد صادر نمی شود: الواحد لا یصدر الا عن الواحد)

- فصل ۵ -

در محال بودن دور و تسلسل در علی

و اما استحالة (محال بودن) دور: - و دور عبارت از این است که وجود چیزی متوقف بر شئی باشد که خود آن شیء نیز وجودش متوقف بر آن چیز باشد و این توقف یا بلا واسطه است که همان دور **مصرح** است و یا بواسطه یک یا چند امر باشد، که همان دور **مضمّر** است - (استحالة دور) بحاطر این است که مستلزم توقف وجود یک چیز بر خودش می باشد و لازمة توقف شیء بر خودش، تقدّم وجودی شیء بر خودش می باشد، چون بدیهی است که وجود علت بر وجود معلولش مقدم است.

و اما استحالة تسلسل: - و تسلسل بمعنای این است که علی بصورت نامحدود بر یکدیگر مترتب باشند - از محکمترین براهین بر استحالة تسلسل، همان براهی شیخ الرئیس **ع** در الهیات شفاء است. و حاصل آن براهان این است که ما اگر معلولی را همراه با علتش و علی علتش فرض کنیم و این مجموعه (سه عضوی) را در نظر بگیریم، می بینیم هر یک از این اعضاء، حکمی بدیهی و محتسب به خود دارد؛ یعنی معلول معروض فقط معلول است؛ و اما علتش، علت برای بعدی و معلول برای قبلی است. و اما علی علت، فقط علت است و معلول نیست. و سائر این آنچه که فقط معلول است، طرف محسوب می شود و بر آنچه که فقط علت است، طرف دیگر است. و آنچه که هم علت و هم معلول است، وسط بین طرفین محسوب می شود. حل



إذا فرضنا الجملة أربعة مرتبة، كان للطرفين ما تقدم من حكم الطرفين، وكان الاثنان الواقعا بين الطرفين مشتركين في حكم الوسط - وهو أن لهما العلّة و المعلولة معاً بالتوسط بين طرفين - . ثم كلما زدنا في عدد الجملة إلى ما لانهاية له كان الأمر جارياً على مجرى واحد، وكان مجموع ما بين الطرفين - وهي العدة التي كل واحد من أحاديها علّة و معلول - وسطاً له حكمه.

فلو فرضنا سلسلة من العلل مرتبة إلى غير النهاية، كان ما وراء المعلول الأخير من الجملة غير المتناهية وسطاً لا طرف له؛ وهو محال.



وهذا البرهان يجري في كل سلسلة مرتبة من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول، سواء كانت تامة او ناقصة، دون العلل المعدّة.

ويدل على وجوب تنامي العلل التامة خاصة؛ ما تقدم أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علته؛ فانه لو ترتبت العلّة و المعلولة في سلسلة غير متناهية من غير أن تنتهي إلى علّة غير معلولة، كانت وجودات رابطّة متحققة من غير وجود نفسي مستقل تقوم به؛ وهو محال.

ولهم على استحالة التسلسل حجج أخرى، مذكورة في المطولات.



اگر این سلسله را مشتمل بر چهار عضوِ مترتب فرض کنیم، طرفینِ آن، همان حکمِ مختصِ طرفین (در سلسله سه عضوی) را دارند و آن دو عضوی که در بین دو طرف واقع شده‌اند، در حکمِ مختصِ وسط، مشترکند - یعنی اینکه آندو بخاطر واقع شدن در وسط، هم علت آندو هم معلول. حال هر قدر تعدادِ اعضای سلسله را بطور نامحدود افزایش دهیم، این امر به همین منوال برقرار خواهد بود، یعنی مجموعِ اعضایی که بین دو طرف واقع می‌شوند - یعنی مجموعِ آنهایی که هر کدامشان هم علت است و هم معلول - وسط خواهد بود و حکمِ مختصِ وسط را دارد.

حال اگر سلسله‌ای از عللِ مترتب را بنحوی نامحدود فرض کنیم، لازم می‌آید که ماوراءِ معلولِ اخیر از این سلسله غیر متناهی را وسطی بدانیم که طرفِ برایش نیست، و این محال است.

و این برهان در هر سلسله مترتب از علل که از وجود معلول جدا نیستند، جاری می‌شود، خواه این علل، علل تامه باشند و خواه علل ناقصه، اما در علل معده (علل اعدادی) جاری نیست.^۱

و بر لزومِ تناهيِ علل تامه - بخصوص - آنچه پیشتر گفتیم، دلالت می‌کند. یعنی اینکه وجود معلول نسبت به علتش، وجودِ رابط است و لذا اگر ترتبِ علت و معلولیت در سلسله‌ای نامتناهی محقق شود بگونه‌ای که این سلسله منتهی به یک علت غیر معلول نشود، لازمه‌اش این است که مجموعه‌ای از وجوداتِ رابط متحقق شوند بدون اینکه وجود نفسی (غیر رابط) مستقلی در کار باشد که وجوداتِ رابط متقوم به آن باشند و این محال است. و البته فلاسفه بر استحالة تسلسل، براهین دیگری هم دارند که در کتب مفصل مذکور است.

۱. چون وجود علل اعدادی در هنگام وجود معلول، ضروری نیست (ع)



الفصل السادس

العلة الفاعلية وأقسامها

العلة الفاعلية، وهي التي تُفيض وجود المعلول و تُفعّله، على أقسام. وقد ذكرُوا في وجه ضبطها: أنَّ الفاعل إما أن يكون له علمٌ بفعليه، أولاً؛ والثاني إما أن يلائم فعله طبعه، وهو «الفاعل بالطبع»، أو لا يلائم وهو «الفاعل بالتفسير»؛ والأول - وهو الذي له علمٌ بفعليه - إن لم يكن فعله بارادته، فهو «الفاعل بالحبر»، وإن كان بها، فإما أن يكون علمه بفعليه في مرتبة فعله، بل عين فعله، هو «الفاعل بالرضا»، وإما أن يكون علمه بفعليه قبل فعله؛ وحسبُ إِمَّا أن يكون علمه مقروناً بداع زائد، وهو «الفاعل بالقصد» وإما أن لا يكون علمه مقروناً بداع زائد، بل يكون نفس العلم فعلياً منشأ لصدور المعلول؛ وحينئذٍ فإما أن يكون علمه رائداً على ذاته، وهو «الفاعل بالعناية»، أو غير زائد على ذاته، وهو «الفاعل بالتجلي»؛ والفاعل في ما تقدّم إذا نُسِبَ إلى فعله من جهة أنه وفعله فعلٌ لفاعل آخر، كان «فاعلاً بالتسخير».

فللفاعل أقسامٌ ثمانية؛ أحدها: الفاعل بالطبع، وهو الذي لا علم له بفعليه، مع كون الفعل ملائماً لطبيعته؛ كالنفس في مرتبة القوى البدئية الطبيعية، تفعل أفعالها بالطبع.

الثاني: الفاعل بالتفسير، وهو الذي لا علم له بفعليه، ولا فعله ملائم



— فصل ۸ —

[علت فاعلی و اقسام آن]

علت فاعلی که وجود معلول را افاضه می‌کند و به آن فعلیت (وجود) می‌بخشد، بر چند قسم است. و در چگونگی صیغ و تقسیم‌بندی آن گفته‌اند: فاعل یا نسبت به فعلی خود عالم است و یا عالم نیست. و در صورت دوم (عدم علم) یا فعلش باطبعش ملائم (متناسب) است که در اینصورت «فاعل بالطبع» است. و یا فعلش بالطبعش ملائم نیست که در اینصورت «فاعل بالتفسیر» است. و اولی - که علم به فعلش دارد - اگر فعلش با اراده خودش باشد «فاعل بالتجبر» است. و اگر فعلش با اراده خودش باشد، یا علمش به فعلش در مرتبه فعلش می‌باشد و بلکه عین فعلش است، که در اینصورت «فاعل بالرضاء» است. و یا علمش به فعلش قبل از فعلش می‌باشد، و در این صورت یا علمش همراه با داعی (انگیزه) زائد است یعنی «فاعل بالقصد» است. و یا علمش همراه با داعی زائد نیست بلکه خود علمش فعلی (بالعمل) است و منشأ صدور معلول می‌باشد و در این صورت یا علمش رند بر ذاتش می‌باشد که در این صورت «فاعل بالعنایه» است. و یا علمش راند بر ذاتش نمی‌باشد که «فاعل بالتجلی» است. و فاعل در تمام اقسامی که بر شمردیم - اگر نسبت به فعلش بگونه‌ای لحاظ شود که خودش و فعلش، فعل فاعلی دیگری تلقی شود، «فاعل بالتصغیر» نامیده می‌شود. پس فاعل، بر هشت قسم است:

اول: فاعل بالطبع؛ و آن فاعلی است که علم به فعلش ندارد، در حالیکه فعلش ملائم با طبعش می‌باشد، مثل نفس در مرتبه قوای بدنی و طبیعی‌اش که افعالش را بالطبع (به اقتضای طبیعتش) انجام می‌دهد.

دوم: فاعل بالتفسیر؛ و آن فاعلی است که علم به فعلش ندارد و فعلش ملائم با



لطبيعته؛ كالنفس في مرتبة القوى عند المرض، فإن الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة.

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو ما له علم بفعله، وليس بإرادته؛ كالإنسان يُكرِّهه على فعل ما لا يريد.

الرابع: الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادة، وعلمه التفصيلي بالفعل عين الفعل، وليس له قبل الفعل إلا علم إجمالي به بعلمه بذاته؛ كالإنسان بفعل الصور الخيالية، وعلمه التفصيلي بها عينها، وله قبلها علم إجمالي بها بعلمه بذاته؛ وكذا علمه الواجب للأشياء عند الاشراقين.

الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذي له إرادة وعلم بفعله قبل الفعل، بداع زائد؛ كالإنسان في أفعاله الاختيارية.

السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل، نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل، من غير داع زائد؛ كالإنسان الواقع على جذع عالٍ، فأنه بمجرد توهّم السقوط يسقط على الأرض؛ وكالواجب في إيجابه على قول المشائين.

السابع: الفاعل بالتجلى، وهو الذي يفعل الفعل، وله علم سابق تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته؛ كالنفس الانسانية المجردة فأنها لما كانت الصورة الأخيرة لنوعها، كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها وآثارها الواجدة لها في ذاتها، وعلمها الحضورى بذاتها علم



طبیعتش نیست. مثل نفس در مرتبه قوایش در حالت مرض، چرا که در این حالت افعالی نفس به سبب عوامل قاسره (غیرطبیعی) و محررای درست منحرف می شود.

سوم: فاعل بالجبر: و آن فاعلی است که به فعلی خود علم دارد ولی فعلش با اراده خودش نیست، مثل انسانی که بر فعلی که خودش اراده انجامش را ندارد، اکراه (اجبار) می شود.

چهارم: فاعل بالرضا: و آن فاعلی است که اراده (بر فعل) دارد و علم تفصیلی اش به فعلش، عین فعل است و قبل از فعلش، علمی به فعلش ندارد مگر علمی اجمالی به سبب علم به ذات خودش. مثل انسانی که صورتهای خیالی را در ذهنش ایجاد می کند، در حالیکه علم تفصیلی اش به آن صورتهای عینی خود همان صورتهاست، و قبل از آن صور، علمی اجمالی به آنها بواسطه علمش به ذات خودش، دارد. و نیز مثل فاعلی واجب نسبت به اشیاء در دیدگاه اشرافیون.

پنجم: فاعل بالقصد: و آن فاعلی است که قبل از فعلش، اراده و علم نسبت به آن فعل دارد و بعلاوه دارای داعی (انگیزه) زائد است، مثل انسان در افعال اختیاری اش.

ششم: فاعل بالمعناية: و آن فاعلی است که اراده و علم قبلی به فعلش دارد و این علم، زائد بر ذاتش (ذات فاعل) می باشد، و خود صورت علمیه منشأ صدور فعل از فاعل می شود، بدون اینکه داعی (انگیزه) زائدی در کار باشد. مثل انسانی که روی شاخه بلندی واقع شده، و لذا به مجرد توهم (تصور) سقوط، بر روی زمین می افتد، و نیز مثل واجب الوجود در کار ایجاد موجودات بامر قول مشائین.

هفتم: فاعل بالتجلی: و آن فاعلی است که فعل را در حالی انجام می دهد که علم قبلی تفصیلی به فعلش دارد و این علم تفصیلی، عین علم اجمالی اش به ذات خودش می باشد، مثل نفس مجرد انسان: چرا که نفس از آنجا که صورت احیر برای نوع انسانیت محسوب می شود، علی رغم بساطتش، مبدأ جمیع کمالات و آثارش که در ذاتش آنها را واجد است، می باشد؛ و علم حضوری نفس به ذات خودش، عین علم به

بتفاصيل كمالاتها، وإن لم يَتميّز بعضها من بعض؛ وكالواجب، تعالى، بناءً على ما سيجيء، من أن له تعالى علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي.

الثامن: الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل إذا نُسب إليه فعله من جهة أن لنفس الفاعل فاعلاً آخر، إليه يستند هو وفعله؛ فهو فاعل مسخر في فعله؛ كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخرة في أفعالها للنفس الإنسانية؛ والنفوس الكونية المسخرة للواجب، تعالى، في أفعالها.

و في كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينة نوعية - على ما يقضيه التقسيم - كلام.

الفصل السابع

في العلة الغائية

وهي الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله. فان كان لعلم الفاعل دخل في فاعليته، كانت الغاية مرادة للفاعل في فعله؛ وإن شئت فقل: كان الفعل مراداً له لأجلها، ولهذا قيل: إن العاية متقدمة على الفعل تصوراً، ومتأخرة عنه وجوداً. وإن لم يكن للعلم دخل في فاعلية الفاعل، كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل؛ وذلك: أن لكمال الشيء نسبة ثابتة إليه، فهو مقتضى لكماله؛ ومنه من مقتضاه دائماً أو في أكثر أوقات وجوده، قسراً دائماً أو أكثرى، ينافي العناية الإلهية بإيصال كل ممكن إلى كماله، الذي أودع فيه



تفاصيل کمالاتش می باشد، گر چه این کمالات، بعضی از بعضی دیگر، ممتاز نباشند و نیز مثل واجب تعالی - بنابر بحثی که برودی می آید - و آن این است که خداوند دارای علمی اجمالی در عین کثرت تفصیلی است.

هشتم: فاعل بالتحسیر: و آن فاعلی است که فعلش را به او نسبت دهیم از آن جهت که خود فاعل، فاعلی دیگری دارد که فاعل مزبور و فعلش مستند (متکی) به آن فاعل (بعید) است. پس فاعل اول (قریب) در فعلش، فاعلی مسخر (تسخیر شده) است؛ مثل قوای طبیعی و نباتی و حیوانی [در انسان] که در افعالشان، تحت تسخیر نفس انسانی هستند و مثل فاعلهای عالم کون (عالم هستی) که در افعالشان، تحت تسخیر واجب تعالی هستند.

فصل ۷ -

در علت غایی

و علت غائی همان کمال احیری است که فاعل در فعلش، به آن توجه دارد. حال اگر علم فاعل، دحلی در فاعلیتش داشته باشد، آن عایت، مورد اراده فاعل در فعلش می باشد. و اگر می خواهی بگو: آن فعل، بخاطر آن غایت، مورد اراده فاعل است و بخاطر همین نکته، گفته شده که: عایت بر فعل، تصوراً (دهماً) تقدم دارد، ولی وجوداً (عیناً) از آن متأخر است. و اما اگر علم دحلی در فاعلیت فاعل نداشته باشد، غایت همان چیزی است که فعل به آن متهم می شود (و به چنین غایتی، مراد گفته نمی شود). و این بخاطر این است که کمال هر شیئی، نسبت ثابتی با آن شیء دارد، و لذا آن شیء مقتضای کمال خودش (و به کمال دیگری) می باشد و مع مقتضای آن شیء بصورت دائمی یا در اکثر اوقات عمر آن شیء، قسر (حلال طبع) دائمی یا اکثری است و این قسر، با عنایت الهی مبنی بر اینکه هر ممکن الوجودی را به کمالی که خودش



استدعاؤه؛ فلكل شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه؛ وأما القسرُ الأقلُّ، فهو شرٌّ قليلٌ، يتداركُه ما بحدائِه من الخير الكثير، وإنما يقعُ فيما يقعُ في نشأة المادَّة بمزاحمة الأسباب المختلفة.

التخصُّلُ الثامنُ

في إثباتِ الغايةِ فيما يُعدُّ لِعِبا،

أو جَزَافاً، أو باطلاً، و الحركاتِ الطَّبيعيَّةِ، و غير ذلك

ربما يُظنُّ: أنَّ الفواعلَ الطَّبيعيَّةَ لا غايةَ لها في أفعالِها، طناً: أنَّ الغايةَ يجبُ أن تكونَ معلومةً مرادةً للفاعلِ، لكنَّك عرفت: أنَّ الغايةَ أعمُّ من ذلك، و أنَّ للفواعلِ الطَّبيعيَّةَ غايةً في أفعالِها، هي ما ينتهي إليه حركاتُها. و ربما يُظنُّ: أنَّ كثيراً من الأفعالِ الاختياريَّةِ لا غايةَ لها، كتلَّاعِبِ الصبيانِ بحركاتٍ لا غايةَ لهم فيها، و كاللَّعِبِ باللَّحْيَةِ؛ و كالنَّفْسِ؛ و كالتَّنَقُّلِ المريضِ النَّائمِ من جانبٍ إلى جانبٍ؛ و كوقوفِ المتحرِّكِ إلى غايةٍ عن غايته، بعروضٍ مانعٍ يمنعُه عن ذلك؛ إلى غير ذلك من الأمثلة.

و الحقُّ: أنَّ شيئاً من هذه الأفاعيلِ لا يخلو عن غايةٍ؛ توضيحُ ذلك: أنَّ في الأفعالِ الإراديةِ مبدأً قريباً للفعلِ، هو القوَّةُ العاملةُ المنبثَّةُ في العضلاتِ؛



(: خداوند) استدعاء و درخواست آن کمال را در ذات آن شیء قرار داده، برساند منافات دارد. پس هر شئی غایتی دارد که همان کمالِ احیری است که شیء، آن را اقتضا می‌کند. و اما قسراقلی (اندکی خلاف طبع)، مصداقِ شَرِّ قلیل است که مقابلش یعنی خیرِ کثیر، جبرایش می‌کند. و این قسراقلی هم در هر کجای عالم ماده که واقع می‌شود، بحاطرِ تراحمِ اسبابِ مختلف است.

قم - محسن غروی‌ان

۱۶ ذی‌القعدة، ۱۴۲۶

— فصل ۸ —

اثبات غایت در افعالی که لاسب یا جزاف یا باطل شمرده می‌شوند

و [اثبات غایت در] حرکت طبیعی یا ظیره

گاهی گمان می‌شود که فاعل‌های طبیعی، در افعال خود عایی ندارند به دلیل این گمان که لازم است غایت، معلوم و مورد ارادهٔ فاعل باشد، اما تو [در فصل گذشته] داستی که غایت اهم از آنست [که معلوم و مورد اراده فاعل باشد یا نباشد] و داستی که فاعل‌های طبیعی در افعال خود، عایتی دارند که این عایت، همان چیزی است که حرکتشان بدان منتهی می‌شود. و گاهی گمان می‌شود که بسیاری از افعال اختیاری (انسانها) غایتی ندارند، مانند بازی‌های کودکان [که] همراه با حرکاتی است که کودکان در آنها هدفی ندارند و مانند بازی ب ریش و تنفس و حرکت [بدن] بیماری که خواب است از یک سو به سوی دیگر و مانند متحرکی که پسوی هدفی در حرکت است و به سبب هارص شدن مانعی که او را از این کار باز می‌دارد از [رسیدن] به هدف خود بازماند و مانند مثالهای دیگر. و حق آنست که هیچ یک از این فاعل‌ها بدون هدف نیستند. توضیح آن اینست که در افعال ارادی، علت قریبی برای فعل وجود دارد که همان قوهٔ عامله‌ای است که در عضلات پخش شده است و [نیز] علت

و مبدأ متوسطاً قبله، وهو الشوق المستشيع للارادة و الاجماع؛ و مبدأ بعيداً قبله، هو العلم و هو تصوّر الفعل على وجه جزئى الذى ربما قارن التصديق بأنّ الفعل خير للفاعل. و لكلى من هذه المبادئ الثلاثة غاية؛ و ربما تطابقت أكثر من واحد منها فى العاية، و ربما لم يتطابق.

فاذا كان المبدأ الأول - وهو العلم - فكرياً، كان للفعل الارادى غاية فكرية؛ و إذا كان تخيلاً من غير فكر، ربما كان تخيلاً فقط، ثم تعلّق به الشوق، ثم حرّكت العاملة نحوه العضلات، و يُسمى الفعل عندئذ «جَرافاً»، كما ربما تصوّر الصبي حركة من الحركات فيشتاق إليها فيأتى بها، و ما انتهت إليه الحركة حينئذ غاية للمبادئ كلها.

و ربما كان تخيلاً مع حلق و عادة، كالعبث باللحية، و يُسمى «عادة»؛ و ربما كان تخيلاً مع طبيعة، كالنفس، او تخيلاً مع مراح، كحركات المريض، و يُسمى «قصداً ضرورياً»، و فى كل من هذه الأفعال لمبادئها غاياتها. و قد تطابقت فى أنها: «ما انتهت إليه الحركة»؛ و أمّا العاية الفكرية فليس لها مبدأ فكري، حتى تكون له غايته.

و كل مبدأ من هذه المبادئ إذا لم يوجد غايته، لا تقطع الفعل دون البلوغ إلى الغاية بعروض مانع من الموانع، سُمى الفعل بالنسبة إليه «باطلاً»؛ و انقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه و بين الوصول إلى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له فى فعله.



متوسطی [هم] پیش از آن وجود دارد که همان شوق است که اراده و تصمیم را به دنبال می‌آورد و علت بعیدی [هم] پیش از علت متوسط وجود دارد که همان علم است و علم [یعنی] همان تصور فعل به صورت جبرنی^۲ که گاهی همراه است با تصدیق خیر بودن فعل برای فاعل، و هر یک از این علت‌های سه‌گانه همدی دارند و گاهی بیش از یکی از این علت‌ها، در غایتشان با هم مطابقت [و توافق] دارند و گاهی [هم] مطابقت ندارند. حال اگر علت اول که همان علم است، عقلانی باشد، فعل ارادی غایتی عقلانی خواهد داشت و زمانی که تحیل بدون تعقل باشد، گاهی تنها تخیل است و سپس شوق بدان تعلق می‌گیرد و بعد قوه عامله، عضلات را به سوی فعل حرکت می‌دهد و فعل در این هنگام «جزاف» نامیده می‌شود چنانکه گاهی کودک حرکتی از حرکات را تصور کرده و به آن شوق پیدا می‌کند و در نتیجه آنرا انجام می‌دهد و در این هنگام، آنچه که حرکت به آن منتهی می‌شود، عایت همه علت‌هاست. و گاهی علت، تخیل همراه با خلق و حادث است، مانند بازی باریش و این [کار] «عادت» نامیده می‌شود و گاهی «علت» تخیل همراه با طبیعت است، مانند تنفس و یا علت، تخیل همراه با مزاج است، مانند حرکات مریض و این [کار] «قصد ضروری» نامیده می‌شود و در هر یک از این افعال، علت‌ها، غایاتی دارند و این عایات در اینکه منتهی الیه حرکت‌اند با هم تطابق [و توافق] دارند و اما [درباره] غایت عقلانی [باید گفت که] این افعال، علت عقلانی ندارند تا برایشان عایت عقلانی وجود داشته باشد. و هر علتی از این علت‌ها، زمانی که عایش موجود شود - [آبهم به دلیل آنکه] به سبب عارض شدن مانعی از موانع، فعل پیش از رسیدن به غایت قطع شده است - [در اینصورت] فعل نسبت به آن غایت، «باطل» نامیده می‌شود و اینکه فعل بسبب مانعی که میان آن و رسیدن به عایت حایل می‌شود، قطع می‌شود غیر از آنست که فاعل در فعل خود غایتی ندارد [و آن را اثبات نمی‌کند]

* یعنی نسبت به هر شخص خاص جبری است. ط



الفضل التاسع

في نفي القول بالاتفاق، و هو انتفاء الرابطة بين
ما بُعد غاية للأفعال و بين العِلل الفاعلية

ربما يظن: أن من الغايات المترتبة على الأفعال ما هي غير مقصودة لفاعلها، و
لا مرتبطة به؛ و مثلوا له بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز؛ و العثور
على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتبطة به، و يُسمى هذا النوع من الاتفاق «بختاً
سميداً»؛ و بمن يأوي إلى بيت يستظل، فينهدم عليه فموت و يسمى هذا النوع
من الاتفاق «بختاً شقيماً».

و على ذلك بنى بعض علماء الطبيعة كينونة العالم، فقال: إن عالم الأجسام
مركبة من أجزاء صغار ذرية مبنوثة في خلأ غير متناه، و هي دائمة الحركة؛
فاتفق أن تصادمت جملة منها، فاجتمعت فكانت الأجسام، فما صلح للبقاء بقي،
و ما لم يصلح لذلك فنى سريعاً أو بطيئاً.

والحق: أن لاتفاق في الوجود، ولقدّم لتوضيح ذلك مقدّمة، هي: أن الأمور
الكائنة يمكن أن تتصور على وجوه أربعة: منها ما هو دائمي الوجود؛ و منها ما هو
أكثرى الوجود؛ و منها ما يحصل بالتساوي، كقيام زيد و قعوده مثلاً؛ و منها ما
يحصّل نادراً و على الأقل، كوجود الإصبع الزائد في الإنسان.



— فصل ۹ —

نهی اعتقاد به اتفاق که عبارتست از نبود رابطه ضروری

بین آنچه غایت افعال است و بین هلا فاعلی

گاهی گمان می‌شود که از جمله غایات مترتب بر افعال، غایاتی‌اند که مورد قصد فاعلشان نبوده و به آن مرتبط نیستند و برای آن مثال زده‌اند به کسی که چاهی حفر می‌کند تا به آب برسد [اما] به گنج دست می‌یابد. و [می‌دانیم که] دست‌یابی به گنج، غایت کنندن چاه و مرتبط با آن نیست و این نوع از اتفاق، «بخت سعید» [بخت نیک] نامیده می‌شود و [نیز مثال زده‌اند] به کسی که به خانه‌ای پناه می‌برد تا سایه بگیرد [اما] خانه بر سر او ویران می‌شود و می‌میرد و این نوع از اتفاق، «بخت شقی» [بخت بد] نامیده می‌شود. و برخی از دانشمندان تصور می‌کنند که موجود شدن عالم را بر همین اساس دانسته و گفته‌اند: عالم اجسام، مرکب است از احرار^۱ی کوچک اتمی که در خلأ نامتناهی پراکنده‌اند و این اجزاء دائماً در حرکت‌اند، سپس برخورد پاره‌ای از آنها [بایکدیگر] اتفاق افتاد، سپس با هم ترکیب شدند و اجسام به وجود آمدند و [آنگاه] آنچه برای بقا صلاحیت داشته باقی مانده و آنچه که برای بقا صلاحیت نداشته - به سرعت یا به کندی - از بین رفته است. و حق است که هیچ گونه اتفاقی در هستی وجود ندارد و ما باید برای توضیح این مطلب مقدمه‌ای را^۲ رته کنیم که آن [عبارتست از] اینکه امور موجود به چهار صورت ممکن است تصور شوند: ۱- از جمله آنها موجودی است که دائمی الوجود است و ۲- از جمله آنها موجودی است که اکثری الوجود است و ۳- از جمله آنها موجودی است که تحققش به صورت مساوی است مانند قیام و قعود زید و ۴- از جمله آنها موجودی است که مادرأ و حیلی کم محقق می‌شود مانند وجود انگشت اضافی در [دست] انسان.

۱. مقصود «محرکیت» از دانشمندان یونان است.



والأمر الأكثرى الوجود يشارك الدائمي الوجود بوجود معارض
يعارضه في بعض الأحيان، كعدد أصابع اليد، فأنها خمسة على
الأغلب، وربما أصابت القوة المصورة للأصبع مادة زائدة سالحة
لصورة الإصبع، فصورتها إصبعاً؛ ومن هنا يعلم: أن كون الأصابع
خمساً مشروط بعدم مادة زائدة، وأن الأمر بهذا الشرط دائمي
الوجود، لا أكثرية؛ وأن الأقلّي الوجود مع اشتراط المعارض
المذكور أيضاً دائمي الوجود، لا أقلية؛ وإذا كان الأكثرى والأقلّي
دائمين بالحقيقة، فالأمر في المساوي طاهر؛ فالأمور كلها دائمة
الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلف.

وإذا كان كذلك، فلو فرض أمر كمالي مترتب على فعل فاعل
ترتّباً دائماً لا يختلف ولا يتحدّف، حكم العقل حكماً ضرورياً
فطرياً بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل
الفاعل، رابطة تقضي بنوع من الاتحاد الوجودي بينهما ينتهي إليه
قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية.

ولو جاز لنا أن نرتب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما
ذكر من دوام الترتب، جاز لنا أن نرتب في ارتباط الأفعال بفواعلها
وتوقف الحوادث والامور على علّة فاعليّة،



و امر اکثری الوجود، با وجود معارضی که در پازمای از اوقات با او معارضه می‌کند [و مانع از تحقق یافتنش می‌شود] از امر دائمی الوجود تمایز می‌یابد مانند تعداد انگشتان دست، چرا که تعداد آنها غالباً پنج انگشت است ولی گاهی قوه صورت دهنده به انگشت [= انگشت‌ساز] با ماده زایدی برخورد می‌کند که برای آنکه [به] صورت انگشت [در آید] صلاحیت دارد و لذا آن را به صورت انگشت در می‌آورد و از اینجا معلوم می‌شود که پنج بودن انگشتان مشروط به نبود ماده زاید است. و [نیز معلوم می‌شود که] امر [تعداد انگشتان] با وجود این شرط [نبود ماده زاید] دائمی الوجود است نه اکثری الوجود و [معلوم می‌شود که] امر اقلی الوجود هم، به شرط معارض مذکور، دائمی الوجود است نه اقلی الوجود و زمانی که امر اکثری و اقلی، در حقیقت دائمی الوجود باشند، [تکلیف مسئله در ماوی روشن است] لذا تمامی امور دائمی الوجود بوده و بر یک مطلق ثابت که به اختلافی در آنست و نه تخلف‌پذیر است^۱ جاری‌اند.

و وقتی چنین باشد، اگر یک امر کمالی فرض شود که بر فعل فاعل ترتب دائمی داشته باشد و اختلاف و تخلف نپذیرد، عقل، حکم ضروری و فطری خواهد داشت به وجود یک رابطه وجودی میان امر کمالی مذکور و فعل فاعل، رابطه‌ای که به گونه‌ای از اتحاد وجودی میان آنها حکایت می‌کند و قصد فاعل از فعل خود به [همین] اتحاد وجودی منتهی می‌شود و این همان غایت است.

و اگر با [توجه به] آنچه ذکر شد [که عبارت بود] از دوام ترتب [میان فعل و فاعل] بتوانیم در ارتباط غایات افعال با فاعل هایشان شک کنیم، [در این صورت] می‌توانیم در ارتباط افعال با فاعل هایشان و وابستگی حوادث و امور به علت فاعلی [هم] شک

۱ اختلاف یعنی آنکه ذوالغایه در جایی، غایت را داشته باشد و در جایی دیگر چنین نباشد.

تخلف یعنی آنکه در جایی ذوالغایه موجود باشد و غایت موجود نباشد.



إذ ليس هناك إلّا ملازمه وجودية و ترتب دائمي؛ ومن هنا ما أنكر كثير من القائلين بالاتفاق، العلة الفاعلية، كما أنكر العلة الغائية، و حصر العلية في العلة المادية، و ستجىء الإشارة إليه.

فقد تبين من جميع ما تقدم: أن الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق غايات دائمة دانية لعلها، وإنما تُنسب إلى غيرها بالعرض؛ فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائماً، وهو غاية له بالذات، وإنما تُنسب إلى الحافر للوصول إلى الماء، بالعرض؛ وكذا البيت الذي اجتمعت عليه أسباب الانهدام ينهدم على من فيه دائماً، وهو غاية للمتوقف فيه بالذات، وإنما عُدَّت غاية للمستظّل بالعرض، فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب.

الفصل العاشر

في العلة الصورية و المادية

أما العلة الصورية : فهي الصورة، بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل، بالنسبة إلى النوع المركب منها و من المادة، فإن لوجود النوع توقفاً عليها بالضرورة، و أما بالنسبة إلى المادة، فهي صورة و شريكة العلة الفاعلية

.....



کنیم، زیرا در اینجا چیزی جز یک ملارمه وجودی و ثرت دائمی [فعل بر فاعل] وجود ندارد، و از همینجاست که بسیاری از قائلان به اتفاق، همانطور که علت غایی را انکار کرده‌اند علت فاعلی را [هم] انکار کرده‌اند و علیت را در علت مادی منحصر کرده‌اند و در [بحث بعدی] اشاره‌ای به آن خواهد آمد. از تمامی آنچه گذشت روشن شد که غایاتی که وجودشان نادر بوده و «اتفاق» شمرده می‌شوند غایاتی دائمی بوده که برای علت‌هایشان ذاتی‌اند و مجازاً به غیر عدل خورد نسبت داده می‌شوند. بنابراین، کسی که زمینی که زیر آن گنجی [پنهان] است را می‌کند، دائماً به گنج دست می‌یابد و این دستیابی به گنج عایت ذاتی اوست و [و این غایت] بصورت مجازی به کسی که برای رسیدن به آب [زمین را] می‌کند نسبت داده می‌شود و همچنین است خانه‌ای که اسباب [و علل] انهدام آن جمع شده‌اند [که چنین خانه‌ای] دائماً بر سر کسانی که در خانه‌اند، ویران می‌شود و این ویران شدن، غایت ذاتی کسانی است که در آن خانه ایستاده‌اند و به صورت مجاز عایت کسی که [در کنار خانه] سایه گرفته، شمرده می‌شود^۱ بنابراین، اعتقاد به اتفاق، از [موارد] جهل به علت [و معلول] محسوب می‌شود.

— فصل ۱۰ —

در علت صوری و مادی

اما [در باره] علت صوری [باید گفت که] آن [همان] صورت است، به معنای چیزی که [یک] شیء بسبب آن، همان شیء بصورت بالفعل است [یعنی چیزی که حقیقت بالفعل شیء را تشکیل می‌دهد]. [و این علت بودن] نسبت به نوع مرکب از ماده و صورت است چرا که وجود نوع، ضرورتاً، نوعی وابستگی به صورت دارد. ولی صورت نسبت به ماده، [همان] صورت و شریک علت فاعلی است بنابراین آنچه

۱. زیرا غایت او، پناه گرفتن در زیر سقف سالم است به سقف در معرض انهدام.



على ما تقدم، وقد تُطلق الصورة على معانٍ آخرَ خارجةٍ من
غرضنا.

و أما العلة المادية؛ فهي المادة، بالنسبة إلى النوع المركب منها و
من الصورة؛ فإن لوجود النوع توقفاً عليها بالضرورة؛ و أما بالنسبة
إلى الصورة فهي مادة قابلة معلونة لها على ما تقدم.

و قد حصر قوم من الطبيعيين العلة في المادة؛ والاصول
المتقدمة ترده، فإن المادة، سواء كانت الأولى أو الثانية، حيثيتها
القوة، ولازمها المقدار، ومن الضروري أنه لا يكفي لاعطاء فعلية
النوع وإيجادها، فلا يبقى للعقلية إلا أن توحد من غير علة، وهو
محال.

و أيضاً، قد تقدم: أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، والوجوب
الذي هو الضرورة وال لزوم لا مجال لاستنادِهِ إلى المادة التي حيثيتها
القبول والامكان، فورا المادة أمرٌ يوجب الشيء ويوجدّه، ولو
انتفت رابطة التلازم التي إنما تتحقق بين العلة والمعلول أو بين
معلولٍ علةٍ ثالثة وارتفعت من بين الأشياء، بطل الحكم باستبعاد
أي شيء لأي شيء، ولم يجز الاستناد إلى حكم ثابت، وهو خلاف
الضرورة العقلية، وللمادة معانٍ آخر غير ما تقدم خارجة من غرضنا.



[در مباحث قبل] گذشت. و گاهی صورت بر معانی دیگری که خارج از فرض [بحث] ما هستند اطلاق می‌شود [و بکار می‌رود]. و اما [درباره] علت مادی [باید گفت که] آن، نسبت به نوع مرکب از ماده و صورت [همان] ماده است چرا که وجود نوع، ضرورتاً بر ماده توقف دارد ولی [ماده] نسبت به صورت [همان] ماده پذیرای [صورت] و معلول آنست، بنابراینچه [در مباحث قبل] گذشت.

و گروهی از دانشمندان تحریری، علت را در ماده منحصر کرده‌اند، ولی اصول گذشته آنرا رد می‌کند زیرا ماده، خواه ماده اولیه باشد یا ماده ثانویه، حیثیت آن، [حیثیت] قوه [و پذیرش] است و لازمه قوه، فقدان [و دارا نبودن] است و بدیهی است که این امر برای فعلیت بخشیدن به نوع و ایجاد آن کفایت نمی‌کند بنابراین، برای فعلیت یافتن [ماده]، حر آنکه بدون علت موجود شود [راهی] باقی نمی‌ماند و این [هم] محال است و همچنین، گذشته که شیء مادامی که وجوب پیدا نکند، موجود نمی‌شود و وجوب که همان ضرورت و لزوم است راهی برای استنادش به ماده که حیثیت آن، [حیثیت] پذیرش و امکان است وجود ندارد.

بنابراین، در ورای ماده، امری وجود دارد که به شیء وجوب می‌دهد و آنرا ایجاد می‌کند و اگر رابطه تلزم که میان علت و معلول یا میان دو معلول علت ثالث محقق می‌شود، منتفی شده و از میان اشیا برود، حکم به درپی آمدن [و معلولیت] هر چیزی نسبت به هر چیز [دیگری، حکمی] باطل است [محاطل بودن رابطه علیت میان اشیا] و جایز نخواهد بود که [این به دنبال آمدن] به یک حکم ثابت [محکم به وجود علیت و معلولیت در میان اشیا] استناد داده شود و این برخلاف پداهت عقلی است و ماده، معانی دیگری، غیر از آنچه گذشت، دارد که از عرص ما در [بحث حاضر] خارج است.



الفصل الحادى عشر

فى العلّة الجسمانيّة

العلل الجسمانيّة متناهية أثراً، من حيث العِدّة و المُدّة و الشِدّة،
قالوا: لأنّ الأنواع الجسمانيّة متحركة بالحركة الجوهرية، فالطبايعُ
و القوى الّتى لها مُحلّة منقسمة إلى حدود و أبعاد، كلّ منها
مُحفوظ بالعدمين محدود ذاتاً و أثراً.

و أيضاً، العلل الجسمانيّة لا تفعل إلاّ مع وضع خاصّ بينها و
بين المادّة، قالوا: لأنّها لها احتاجت فى وجودها إلى المادّة،
احتاجت فى إيجادها إليها و الحاجة إليها فى الإيجاد هى بأن
يحصل لها بسببها وضع خاصّ مع المعلول، و لذلك كان للقرب و
البعد و الأوضاع الخاصّة دخل فى تأثير العليّ الجسمانيّة.



- فصل ۱۱ -

علت جسمانی

اثر و معلول علت‌های جسمانی، از جهت تعداد و زمان و شدت [= کیفیت] متناهی است. [در توضیح آن] گفته‌اند: [ایگونه است] ریزا انواع جسمانی، متحرک به حرکت جوهری‌اند لذا طبایع [صورت نوعیه] و قوایی که دارند انحلال پیدا کرده و به حدود و اجزایی تقسیم می‌شوند که هر یک از آنها در میان دو عدم قرار گرفته و از جهت ذات و معلول، محدوداند. و همچنین علت‌های جسمانی، جز با یک وضع [و نسبت] حاصل میان آنها و ماده [ای که می‌خواهد قبول تأثیر کند] اثر نمی‌کند [در توضیح آن] گفته‌اند: [ایگونه است] زیرا بین علت‌ها، از آنجا که در وجودشان محتاج به ماده‌اند، در ایجاد و [تأثیر گذاری] خود [هم] به ماده محتاج‌اند و بیار به ماده در ایجاد، به اینصورت است که سبب ماده، وضع [و نسبت] خاصی با معلول برای آنها حاصل شود و به همین دلیل، نزدیکی و دوری و اوصاع حاصل در اثر گذاری علت‌های جسمانی دخالت دارند.

المرحلة الثامنة

في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

الفصل الأول

في معنى الواحد والكثير

الحق أن مفهومي الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة التي تتنقش في النفس انتقاشاً أولياً، كمفهوم الوجود ومفهوم الامكان و نظائريهما، ولذا كان تعريفهما يار «الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم» و «الكثير ما ينقسم من حيث إنه ينقسم» تعريفاً لفظياً، ولو كانا تعريفيين حقيقيين، لم يخلوا من فساد، لتوقف تصوّر مفهوم الواحد على تصوّر مفهوم ما ينقسم، وهو مفهوم الكثير، وتوقف تصوّر مفهوم الكثير على تصوّر مفهوم المنقسم، الذي هو عينه، وبالجملّة: الوحدة هي حيثيّة عدم الانقسام، والكثرة حيثيّة الانقسام.

مرحله هشتم

تقسیم موجود به واحد و کثیر

در این مرحله ده فصل وجود دارد :



در معنای واحد و کثیر

حق آنست که دو مفهوم وحدت و کثرت، از مفاهیم کلی‌ای هستند که در نفس آدمی به گونه‌ای اولی [خود بخود] نقش می‌بندد، مانند مفهوم وجود و مفهوم امکان و امثال ایندو و لذا است که تعریف ایندو به اینصورت که «واحد، چیزی است که تقسیم نمی‌شود از همان جهت که تقسیم نمی‌شود» و «کثیر، چیزی است که تقسیم می‌شود از همان جهت که تقسیم می‌شود» تعریفی لفظی است و اگر ایندو تعریف، تعاریف حقیقی می‌بودند، حالی از اشکال و فساد بودند زیرا تصور مفهوم «واحد» بر تصور مفهوم «چیزی که تقسیم می‌شود» که همان مفهوم «کثیر» است توقف دارد و تصور مفهوم کثیر بر تصور مفهوم «چیزی که تقسیم می‌شود» که عین مفهوم «کثیر» است توقف دارد و خلاصه [ناید گفت] وحدت، همان جهت تقسیم ناپذیری [اشیاء] و کثرت همان جهت تقسیم‌پذیری آنهاست.^۱

۱ البته این دو تعریف هم، تعریف لفظی محسوب میشوند ط

تنبيه : الوحدة تساوق الوجود مصداقاً، كما أتتها تباينته
مفهوماً؛ فكلُّ موجودٍ، فهو من حيث إنه موجودٌ؛ واحداً؛ كما
أنَّ كلَّ واحدٍ، فهو من حيث إنه واحدٌ، موجودٌ.

فان قلت : انقسام الموجود المطلق إلى الواحد والكثير
يوجب كون الكثير موجوداً كالواحد، لأنه من أقسام
الموجود، و يوجب أيضاً كون الكثير غير الواحد مباحثاً له،
لأنهما قسمان، والقسمان متباينان بالضرورة؛ فـ «بعض
الموجود - وهو الكثير من حيث هو كثير - ليس بواحد»، و
هو يناقض القول بأن «كلَّ موجودٍ فهو واحد».

قلت : للواحد اعتباران؛ اعتباره في نفسه، من دون
قياس الكثير إليه، فيشمل الكثير؛ فإن الكثير من حيث هو
موجودٌ فهو واحدٌ، له وجودٌ واحدٌ؛ ولذا تعرض له العدد،
فيقال مثلاً: عشرةٌ واحدةٌ وعشراتٌ وكثرةٌ واحدةٌ وكثراتٌ؛
واعتباره من حيث يقابل الكثير، فيباينته.

توضيح ذلك : أنا كما نأخذ الوجود تارةً من حيث نفسه و
وقوعه قبالة مطلق العدم، فيصير عين الخارجية وحيثية
ترتيب الآثار؛ ونأخذه تارةً أخرى، فنجدّه في حال . . .



تنبیه

وحدت، از جهت مصداق، مساوق با وجود است چنانکه از جهت مفهوم، مباین با آنست پس، هر موجودی از همان جهت که موجود است واحد است همانطور که هر واحدی از همان جهت که واحد است، موجود است، اگر بگوییم که: «تقسیم شدن موجود مطلق به واحد و کثیر سبب می‌شود که کثیر هم مانند واحد موجود باشد چرا که کثیر از اقسام موجود است [و این تقسیم همچنین] ایجاب می‌کند که کثیر، مغایر با واحد و مباین با آن باشد چرا که واحد و کثیر، قسیم^۱ هم اند و دو قسیم، ضرورتاً با هم مباین اند بنابراین، برخی از موجودات یعنی کثیر از آن جهت که کثیر است واحد نیستند و این در تناقض با این سخن است که هر موجودی واحد است».

[در جواب] خواهیم گفت: «واحد، را دو گونه می‌توان اعتبار و لحاظ کرد

۱- لحاظ واحد بصورت مستقل و فی نفسه و بدون مقایسه کثیر با آن، سائر این، واحد [مطابق با این لحاظ] شامل کثیر هم می‌شود زیرا کثیر، از آن جهت که موجود است واحد بوده و تنها یک وجود دارد و لذا است که عدد بر آن عارض شده و مثلاً گفته می‌شود: یک ده تایی، چند ده تایی و یک کثرت و چند کثرت و ۲- لحاظ واحد از آن جهت که در مقابل کثیر است که بنابراین [و مطابق با این لحاظ] واحد مباین با کثیر خواهد بود.

توضیح این مطلب:

ما همانطور که گاهی وجود را به تنهایی و فی نفسه و از جهت قرار گرفتن آن در مقابل مطلق عدم در نظر می‌گیریم که در این صورت وجود، عین خارجی بودن و جهت ترتب آثار [خارجی بر آن] است و گاهی دیگر آنرا در نظر می‌گیریم و [در مقایسه با وجود خارجی اش] در می‌یابیم که در یک حالت [= در خارج] آثار

۱. اقسام یک شیء، نسبت به هم، «قسیم» نامیده میشوند ط



ترتَّبُ عليه آثاره، وفي حالٍ أخرى لا ترتَّبُ عليه تلك الآثار، وإن
ترتَّبُ عليه آثارٌ أخرى، فنَعُدُّ وجوده المقيس وجوداً ذهنيّاً لا ترتَّبُ عليه
الآثار، ووجوده المقيس عليه وجوداً خارجيّاً ترتَّبُ عليه الآثار، ولا ينافي
ذلك قولنا: إنَّ الوجودَ يساوي العبيّة والخارجيّة وأنّه عينُ ترتَّبِ الآثار.
كذلك، ربما نأخذُ مفهوم الواحدِ باطلاقه من غيرِ قياس، فنجدّه يساوي
الوجودَ مصداقاً، فكلُّ ما هو موجودٌ فهو من حيث وجوده واحدٌ؛ ونجدّه
تارةً أخرى وهو متصفٌ بالوحدة في حالٍ، وغيرُ متصفٍ بها في حالٍ
أخرى؛ كالإنسان الواحد بالعدي، والإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى
الواحد بالعدي، فنَعُدُّ المقيسَ كثيراً مقابلاً للواحد الذي هو قسيمه، ولا
يُنافي ذلك قولنا: الواحدُ يساوي الموجودَ المطلق، والمرادُ به الواحدُ
بمعناه الأعمُّ المطلق من غيرِ قياس.

الفصل الثاني

في أقسام الواحد

الواحدُ إمّا حقيقي، وإمّا غيرُ حقيقي. والحقيقي: ما اتصف بالوحدة
بنفسه، من غير واسطة في العروض، كالإنسان الواحد، وغيرُ الحقيقي
بخلافه، كالإنسان والفريس المتحدّين في الحيوانيّة.



[خارجی] اش بر آن مترتب می‌شود و در حالتی دیگر [= در ذهن] مترتب نمی‌شود گر چه آثار دیگری [= آثار مربوط به عالم ذهن] مترتب می‌شود سپس، آن وجود مقایسه شده را وجود ذهنی می‌شماریم که آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌شود و وجودی را که با آن مقایسه کرده‌ایم وجود خارجی می‌شماریم که آثار خارجی بر آن مترتب می‌شود و این مطلب با این سخن ما که «وجود، مساوق با عینیت و خارجیت بوده و عین ترتب آثار است» منافاتی ندارد. همچنین [همانطور که وجود دو لحاظ و اعتبار داشت] گاهی ما مفهوم واحد را به طور مطلق و بدون مقایسه با چیز دیگر مورد لحاظ قرار می‌دهیم که در نتیجه آنرا از جهت مصداق، مساوق با وجود می‌یابیم لذا هر چه که موجود است، از همان جهت موجود بودنش واحد هم هست و [در لحاظ دیگری] در می‌یابیم که وجود، در یک حالت، متصف به وحدت و در حالت دیگری متصف به ان نیست، مانند انسان واحد بالعدد [یک فرد انسانی] و انسان کثیر بالعدد [چند فرد انسان] در مقایسه با انسان واحد بالعدد سپس، آن وجود مقایسه شده را کثیر و در مقابل واحدی که قسم است محسوب می‌کنیم و این مطلب با این سخن ما که «واحد، با وجود مطلق مساوق است» منافات ندارد و مقصود از واحد [در این سخن] معنای اعم و مطلق واحد، بدون مقایسه آن با چیز دیگری است.

— فصل ۷ —

اقسام واحد

واحد یا حقیقی است و یا غیر حقیقی و واحد حقیقی، چیزی است که بخودی خود و بدون واسطه در عروض متصف به وحدت شده است، مانند انسان واحد و واحد غیر حقیقی، بر خلاف واحد حقیقی است [یعنی با واسطه در عروض متصف به وحدت شده است] مانند انسان و اسب که در حیوان بودن مشترکند.



و الواحد الحقيقي : إما ذات متصفة بالوحدة، وإما ذات هي نفس الوحدة؛ الثاني هي الوحدة الحقة، كوحدة الصُرف من كل شيء، وإذا كانت عين الذات، فالواحد والوحدة فيه شيء واحد؛ والأول هو الواحد غير الحق، كالإنسان الواحد.

و الواحد بالوحدة غير الحقة : إما واحد بالخصوص، وإما واحد بالعموم؛ والأول هو الواحد بالعدد، وهو الذي يفعل بتكريره العدد؛ والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد.

و الواحد بالخصوص : إما أن لا ينقسم من حيث الطبيعية المعروضة للوحدة أيضاً، كما لا ينقسم من حيث كُفٍّ وحدته، وإما أن ينقسم؛ والأول إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وإما غيره، وغيره؛ إما وضعي كالنقطة الواحدة، وإما غير وضعي، كالمفارق، وهو؛ إما متعلق بالمادة بوجه، كالنفس؛ وإما غير متعلق، كالعقل.

و الثاني، وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة، إما أن يقبله بالذات، كالمقدار الواحد؛ وإما أن يقبله بالعرض، كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره.

و الواحد بالعموم : إما واحد بالعموم المفهومي، وإما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية؛ والأول إما واحد نوعي، كوحدة الإنسان؛ وإما واحد جنسي، كوحدة الحيوان؛ وإما واحد عرضي، كوحدة الماشي و الضاحك.

و واحد حقیقی یا ذاتی است که متصف به وحدت است و یا ذاتی است که خود عین وحدت است.

دومی «وحدت حقه» می باشد، مانند وحدت صرف از هر شیء [مثل انسان صرف یا حیوان صرف] و زمانی که وحدت، عین یک ذات باشد، واحد و وحدت موجود در واحد، یک چیز خواهند بود و قسم اول [ذات متصف به وحدت] «واحد غیر حقیقی» می باشد، مانند انسان واحد.

واحدی که وحدتش غیر حقه [«غیر حقیقی»] است یا واحد بالخصوص است و یا واحد بالعموم. اولی، همان واحد عددی است و واحد عددی، واحدی است که با تکرار خود، عدد را پدید می آورد و دومی [«واحد بالعموم»] مانند نوع واحد و جنس واحد می باشد.

واحد بالخصوص، با همانگونه که از جهت و جهت وحدتش قابل تقسیم نیست، از جهت طبعش که معروض وحدت است هم تقسیم نمی شود و یا اینکه تقسیم می شود. قسم اول یا خود مفهوم وحدت و عدم تقسیم پذیری است و یا غیر است و غیر آن هم یا وضعی [قابل اشاره حسیه] است، مانند یک نقطه و یا غیر وضعی مانند موجود مجرد و این قسم یا به گونه ای ارتباط^۱ با ماده دارد، مانند نفس و یا ارتباط ندارد، مانند عقل. قسم دوم یعنی واحدی که بحسب طبعش که معروض وحدت است، قابل انقسام می باشد یا ذاتاً قبول انقسام می کند، مانند یک مقدار و یا آنکه بذلل عرض قبول انقسام می کند، مانند یک جسم طبیعی که از جهت مقدارش [و نه ذاتش] قابل انقسام می باشد.

واحد بالعموم یا واحد با یک عموم مفهوم می است و یا واحد با یک عموم به معنی سعه وجودی است. قسم اول یا واحد نوعی است، مانند وحدت انسان و یا واحد جنسی، مانند وحدت حیوان و یا واحد عرضی است، مانند وحدت مادی و صاحبک و

۱ اشارهای است به اختلاف نظر فلاسفه در باب نحوه ارتباط نفس یا بدن، ط



و الواحد بالعموم، بمعنى السعة الوجودية، كالوجود المنبسط.
والواحد غير الحقيقي : ما اتصف بالوحدة بعرض غيره، بأن يتحد نوع اتحاد
مع واحد حقيقي ؛ كزيد و عمرو، فانهما واحد في الانسان ؛ والانسان والفرس ،
فانهما واحد في الحيوان. وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف
جهة الوحدة بالعرض ؛ فالوحدة في معنى النوع ، تُسمى تماثلاً ، وفي معنى
الجنس ، تجانساً ؛ وفي الكيف ، تشابهاً ؛ وفي الكلم ، تساوياً ؛ وفي الوصف ،
توازياً ؛ وفي النسبة ، تناسباً .
و وجود كل من الأقسام المذكورة ظاهر ؛ كذا قرروا

الفصل الثالث

الهو هوية وهو الحمل

من عوارض الوحدة، الهوهوية؛ كما أن من عوارض الكثرة، الغيرية.
ثم الهوهوية؛ هي الاتحاد في جهة ما، مع الاختلاف من جهة ما؛ وهذا هو
الحمل؛ ولزمه صحة الحمل في كل مختلفين بينهما اتحاداً ما؛ لكن التعارف
خص إطلاق الحمل على موردين من الاتحاد بعد الاختلاف.
أحدهما : أن يتحد الموضوع و المحمول مفهوماً و ماهيةً، و يختلفا بنوع من
الاعتبار؛ كالاختلاف بالإجمال و التفصيل في قولنا: «الانسان حيوان ناطق»، فإن
الحد عين المحدود مفهوماً، وإنما يختلفان بالإجمال و التفصيل؛ و كالاختلاف



واحد بالعموم به معنای سعه و گستره وجودی مانند وجود منسبط است.

واحد غیر حقیقی، واحدی است که با واسطه غیر خود، متصف به وحدت می شود به اینصورت که به نوعی با یک واحد حقیقی اتحاد پیدا کند، مانند زید و عمرو، چرا که ایندو در انسانیت وحدت دارند و [مانند] اسنان و اسب، چرا که ایندو در حیوانیت وحدت دارند.

نامهای واحد غیر حقیقی، بسبب اختلافی که در جهت وحدت عرضی آنها وجود دارد مختلف می باشد لذا وحدت در معنای نوع «تماثل»، در معنای جنس «تجانس»، در کیفیت «تشابه»، در کم «تساوی»، در وضع «توازی» و در نسبت «تناسب» نامیده می شود. وجود و تحقق هر یک از اقسامی که ذکر شد روشن است. همبطور [که ما بیان کردیم] فلاسفه [مطالب این بحث را] بیان کرده اند.



«هویت» به معنای حمل

از عوارض وحدت، «این همنی» است همانگونه که از عوارض کثرت، مغایرت [و جدایی] است.

این همنی [به معنای] اتحاد در یک جهت به همراه اختلاف از جهتی دیگر است و این همان [معنای] حمل است و لازمه آن، صحیح بودن حمل درباره هر دو امر مختلفی است که به نوعی با هم ارتباط دارند ما معمول [میان فلاسفه] آنست که [واژه] حمل را اختصاص به دو مورد از اتحاد - بعد از فرض اختلاف دو شیء - می دهند:

اول: اینکه موضوع و محمول از جهت مفهوم و ماهیت متحد بوده و گونه ای اختلاف اعتباری هم با هم دارند، مانند اختلاف در اجمال و تفصیل در این سخن ما که: «انسان حیوان مطلق است» زیر حدّ [معرف] از جهت مفهوم، عین محدود [معرف] است و تنها در اجمال و تفصیل با هم اختلاف دارند و مانند اختلافی



بفرض انسلاب الشيء عن نفسه، فتُغايِرُ نفسه نفسه، ثم يُحمَلُ على نفسه لدفع توهم المغايرة، فيقال: «الإنسانُ إنسانٌ» ويسمى هذا الحملُ بـ «الحملِ الذاتي الأولي»^١.

و ثانيهما : أن يختلف أُمراي مفهوماً ويتحدداً وجوداً، كقولنا: «الإنسانُ ضاحكٌ» و «زيدٌ قائمٌ»؛ ويسمى هذا الحملُ بـ «الحملِ الشائع الصناعي»^٢.

الفضل الزايع

تقسيمات الحمل الشائع

و ينقسم الحمل الشائع إلى «حملِ هو هو»، و هو: أن يُحمَلَ المحمولُ على الموضوعِ بلا اعتبارِ أمرٍ زائدٍ، نحو «الإنسانُ ضاحكٌ» و يسمى أيضاً «حملِ المواطاة»؛ و «حملِ ذى هو»؛ و هو: أن يتوقف اتحاد المحمولِ مع الموضوعِ على اعتبارِ زائدٍ، كتقديرِ ذى، أو الاشتقاقِ؛ كزيدٌ عدلٌ، أى ذو عدلٍ أو عادلٌ. و ينقسم أيضاً إلى «بتي» و «غيرِ بتي»؛ و البتي: ما كانت لموضوعه أفرادٌ محققةٌ يصدق عليها عنوانه، ...

١. سُمي ذاتياً، لكون المحمول فيه ذاتياً للموضوع؛ وأولاً، لأنه من الضرورات الأولية، التي لا يتوقف التصديق بها على أيّ شيء من تصور الموضوع والمحمول (منه رما)

٢. سُمي شائعاً لأنه الشائع على المحلورات و صاعياً لأنه المعروف والمستعمل في الصناعات والعلوم (منه رما)



که با فرض سلب یک شیء از خودش [به وجود می آید] و در نتیجه شیء با خودش مغایرت پیدا می کند سپس، برای دفع توهم مغایرت [شیء با خودش] بر خود حمل شده و گفته می شود: «الانسان انسان» و این حمل «حمل اولی ذاتی»^۱ نامیده می شود. دوم: اینکه دو چیز از جهت مفهوم مختلف و از جهت وجود و تحقق متحد باشند مانند این سخنان ما که، «انسان ضاحک است» و «زید قائم است» و این حمل «حمل شایع صناعی»^۲ نامیده می شود.

— فصل ۶ —

تقسیمات حمل شایع

حمل شایع به دو قسم تقسیم می شود: «حمل هوو» و آن عبارتست از اینکه محمول، بدون لحاظ کردن امری و نه بر موضوع حمل شود، مانند «انسان ضاحک است»، این حمل، «حمل موافات» هم نامیده می شود. و «حمل ذی هو» و آن عبارتست از اینکه اتحاد محمول با موضوع، وابسته به لحاظ امری راند باشد، مثل معروض گرفتن لفظ «دارای» [قبل از محمول] و یا اشتقاق [در محمول] مانند: «زید عدالت است» به این معنا که: زید دارای عدالت است و یا زید عادل است.

حمل شایع همچنین به «بتی» و «غیربتی» تقسیم می شود و بتی، حملی است که موضوع آن دارای افراد موجودی است که عنوان موضوع بر آنها صدق می کند، مانند:

۱. این حمل، «ذاتی» نامیده شده چرا که محمول در این حمل، ذاتی موضوع است و «اولی» نامیده شده، چرا که این حمل از بدیهیات اولیه ای است که به پیش از تصور موضوع و محمول وابستگی ندارد مؤلف
۲. این حمل، «شایع» نامیده شده چرا که در گفتگوها [ی میان مردم] شیوع دارد و «صناعی» نامیده شده چرا که در علوم و فنون، معروف و مورد استفاده هست مؤلف



كالإنسان ضاحكٌ والكاتبُ محركُ الأصابعِ، وغيرُ البسي ما كانت
لموضوعه أفرادٌ مقدرةٌ غيرُ محتثةٍ، كقولنا: «كلُّ معدومٍ مطلقٍ فإنه
لا يُعبرُ عنه» و «كلُّ اجتماعٍ القِيضَيْنِ محالٌّ».

و ينقسمُ أيضاً، إلى «بسيطةٍ» و «مركبةٍ»؛ و يسميان: «الهئية
البسيطة» و «الهئية المركبة»؛ و الهئية البسيطة: ما كان المحمولُ فيها
وحدُ الموضوع، كقولنا: الإنسانُ موجودٌ؛ و المركبة: ما كان
المحمولُ فيها أثراً من آثارِ وجوده، كقولنا: الإنسانُ ضاحكٌ.

وبذلك يندفعُ ما استشكلَ على قاعدة الفرعية - و هي أن «ثبوتَ
شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المتيب له» - بأن ثبوتَ الوجودِ للإنسانِ
مثلاً في قولنا: الإنسانُ موجودٌ، فرعُ ثبوتِ الإنسانِ قبله، فله وجودٌ
قبل ثبوتِ الوجودِ له، و تجري فيه قاعدة الفرعية، و هلُمَّ جراً،
فيتسلسلُ.

وجهُ الاندفاع: أن قاعدة الفرعية إنما تجري في ثبوتِ شيءٍ
لشيءٍ؛ و مفادُ الهئية البسيطة ثبوتُ الشيء، لا ثبوتُ شيءٍ لشيءٍ؛
فلا تجري فيها القاعدة.^١

١ هذا الجواب لهدر المتألهين (ره)؛ و قد تحلص الدوائى عن الاشكال بتعديل الفرعية بالاستدراك، فقال: ثبوت
شيءٍ لشيءٍ مستلزمٌ لثبوتِ المتيب له، فلا إشكال في الهئية البسيطة، لأن ثبوتَ الوجودِ للعامةِ مستلزمٌ
لثبوتِ العامةِ بهذا الوجودِ و فيه. أنه نديم لورود الاشكال على القاعدة، و من الاسم الراى أن
القاعدة مخصصة بالهئية البسيطة؛ و فيه أنه تخصيصٌ من القواعد العقلية (منه ره)



«انسان حندان است» و «نویسنده انگشتانش حرکت می‌کند» و غیره شئی حملی است که موضوعش دارای افرادی مفروض و غیر موجود است، مانند این سخنان ماکه: «هر معدوم مطلقاً، از آن نمی‌توان خبر داد» و «هر اجتماع تقیصینی محال است»

حمل شایع به بسیط و مرکب هم تقسیم می‌شود که «هلیة بسیطة» و «هلیة مرکبه» هم نامیده میشوند. هلیة بسیطة، حملی است که محمول آن همان وجود موضوع است، مانند این سخن ماکه: «انسان موجود است»، و هلیة مرکبه، حملی است که محمول در آن، اثری از آثار وجود موضوع است، مانند این سخن ماکه: «انسان حندان است».

با تعریفی که برای هلیة بسیطة و مرکبه بیان شد اشکالی که بر قاعده فرعیه - یعنی این قاعده که: «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، فرع بر ثبوت و تحقق آن شیء است» که آن شیء اول برای او اثبات شده است - دفع می‌شود به این صورت که به عنوان مثال، ثبوت وجود برای انسان در این سخن ماکه: «انسان موجود است» فرع بر ثبوت انسان پیش از اثبات وجود برای او است، لذا انسان، وجودی پیش از ثبوت وجود برای او دارد و قاعده فرعیه درباره وجود آن هم جاری می‌شود و همینطور ادامه بدهد، در نتیجه تسلسل حاصل می‌شود [که باطل است] نحوه دفع شدن اشکال اینست که قاعده فرعیه تنها در [حالت] ثبوت یک شیء برای شیء دیگر جاری می‌شود، در حالیکه معنای هلیة بسیطة، تنها ثبوت یک شیء است نه ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، لذا قاعده فرعیه در آن جاری نمی‌شود.^۱

۱ این جواب از صدر المتألهین (ع) است، اما محقق دوس به بدین کردن «فرعیته» [یعنی موجود در قاعده] به استلزام، از این اشکال خلاصی یافته و گفته: ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، مستلزم ثبوت آن شیء دیگر است، لذا اشکالی در هلیة بسیطة وجود ندارد زیرا ثبوت وجود برای ماهیت [که در هلیة بسیطة مطرح می‌شود] مستلزم ثبوت ماهیت بوسیله همین وجود است. اشکال این سخن، پذیرش ورود اشکال بر قاعده فرعیه است و از امام فخر رازی نقل شده که هلیة مرکبه، سبب تخصیص قاعده فرعیه شده است [و قاعده به هلیة مرکبه اختصاص دارد] اشکال این سخن، تخصیص دادن به قواعد عقلی است [که درست نیست] مؤلف



الفصل الخامس

في الغيرية والتقابل

قد تقدم: أن من عوارض الكثرة، الغيرية؛ وهي تنقسم إلى غيرية ذاتية، وغير ذاتية؛ والغيرية الذاتية هي: كون المعايير بين الشيء وغيره لذاته، كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمى «تقابلاً»؛ والغيرية غير الذاتية هي كون المغايرة لأسباب آخر، غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والقشم، وتسمى «خلافاً».

وينقسم التقابل، وهو الغيرية الذاتية - وقد عرّفوه بامتناع اجتماع شيئين في محل واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد - إلى أربعة أقسام: فإن المتقابلين: إما أن يكونا وجوديين، أولاً، وعلى الأول إما أن يكون كل منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، كالعلو والسفل، فهما «متضائقان» والتقابل تقابل التضايق، أولاً يكونا كذلك، كالسواد والبياض، فهما «متصادقان» والتقابل تقابل التضاد؛ وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، إذ لا تقابل بين عديمين؛ وحينئذ، إما أن يكون هناك موضوع قابل لكل منهما، كالعين والبصر، يسمى تقابلهما «تقابل العدم والملكية»، وإما أن لا يكون كذلك، كالنفي والاثبات، ويسميان «متناقضين» و تقابلهما تقابل التناقض؛

فصل ۵ -

غیریت و تقابل

گذشت که از عوارض کثرت، غیریت و جدایی است. غیریت، به غیریت ذاتی و غیر ذاتی تقسیم می‌شود و غیریت ذاتی آنست که معایت میان شیء و غیر خودش ذاتی باشد، مانند معایت میان وجود و عدم و معایت ذاتی [در اصطلاح] «تقابل» نامیده می‌شود. غیریت غیر ذاتی آنست که معایت میان یک شیء و غیر خود به دلیل اسباب دیگری غیر از ذات شیء باشد، مانند جدایی شیرینی در شکر و سیاهی در زغال و معایت غیر ذاتی، «خلاف» نامیده می‌شود.

تقابل با همان غیریت ذاتی که امر را یگانه تعریف کرده‌اند. امتناع اجتماع دو شیء در یک محل، از یک جهت و در یک زمان، به چهار قسم تقسیم می‌شود، زیرا دو امر متقابل یا هر دو وجودی‌اند و یا چنین نیست، بابر حالت اول، یا هر یک از آندو در مقایسه با دیگری قابل تصور است مانند بالایی و پائینی که در اینصورت آن دو امر [در اصطلاح] «متضائفان» بوده و تقابل آنها، تقابل «تضایف» است و یا چنین نیستند [چنین نیست که هر یک در قیاس با دیگری قابل تصور باشد] مانند سیاهی و سفیدی که در اینصورت [در اصطلاح] «متضادان» بوده و تقابل آنها، تقابل «تضاد» است.

بابر حالت دوم [چنین نباشد که هر دو امر، وجودی باشد] یکی از آندو وجودی و دیگری عدمی می‌باشد [و نمی‌توان هر دو را عدمی فرض کرد] زیرا میان دو عدم، تقابلی وجود ندارد، در این حالت، یا هر یک از آندو موضوعی دارند که آندو را قبول کرده [و در آن موضوع تحقق می‌یابد] مانند کوری و بیایی و تقابل آنها، تقابل «عدم و ملکه» نامیده می‌شود و یا چنین نیست [موضوعی ندارند که قبول کنند آنها باشد] مانند نفی و اثبات که آندو «متاقصین» نامیده شده و تقابل آنها، تقابل «تناقض» است.



كذا قرؤوا.

و من أحكام مطلق التقابل: أنه يتحقق بين طرفين، لأنه نوع نسبة بين المتقابلين، والنسبة تتحقق بين طرفين^١.

الفصل السادس

في تقابل التضائيف

من أحكام التضائيف: أن المتضائفتين متكافئتان وجوداً وعدماً، وقوةً وفعلًا؛ فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً بالضرورة، وإذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوة كان الآخر كذلك بالضرورة، ولزم ذلك أنهما معانٍ، لا يتقدم أحدهما على الآخر، لآلهما ولا خارجاً.

الفصل السابع

في تقابل التضاد

التضاد على ما تحصّل من التقسيم السابق: كون أمرين وجوديين غير متضائفتين متغايرين بالذات، أي غير مجتمعين بالذات. و من أحكامه: أن لا تضاد بين الأجناس العالية، من المقولات العشر، فإن الأكثر من واحد منها تجتمع في محل واحد، كالكم والكيف وغيرهما في الأجسام؛ وكذا أنواع كل منها مع أنواع غيره؛ وكذا

١. أي: إن مفهوم التقابل بما هو وإن كان يسمي الصفات وغيره، ولكن مصداقه مدرج تحت خصوص الصفات (منه ر).



همینطور [که بیان کردیم] حکما [مطالب این بحث را] بیان کرده‌اند. از جمله احکام موجود در تمام اقسام تقابل اینست که تقابل میان دو طرف محقق می‌شود زیرا تقابل، نوعی ارتباط میان دو امر متقابل است و ارتباط [همواره] میان دو طرف محقق می‌شود.

— فصل ۶ —

تقابل تضایف

از جمله احکام تضایف آنست که دو امر متضایف، از جهت وجود و عدم و قوه و فعل برابرند، لذا اگر یکی از آنها موجود باشد، ضرورتاً، دیگری هم موجود است و اگر یکی از آنها معدوم باشد، ضرورتاً، دیگری هم معدوم است و اگر یکی از آنها بالفعل یا بالقوه باشد دیگری هم ضرورتاً چنین خواهد بود و لازمه این مطلب آنست که ایندو با هم بوده و یکی بر دیگری، نه در ذهن و نه در خارج تقدم ندارد.

— فصل ۷ —

تقابل تضاد

تضاد، سائر آنچه از تقسیم سابق بدست می‌آید، آنست که دو امر وجودی غیر متضایف، تعاییر ذاتی داشته باشد یعنی ذاتاً با هم قابل اجتماع نباشند. از جمله احکام تضاد آنست که میان اجناس عالی از مقولات دهگانه تضادی وجود ندارد زیرا بیش از یکی [= دو یا چند مورد] از این اجناس می‌تواند در محل واحد جمع شوند مانند [اجتماع] کم و کیف و غیر ایندو در اجسام، همچنین نوع‌های هر یک از این اجناس می‌تواند با نوع‌های دیگری جمع شوند، بزرخی از اجناس مندرج در یکی



بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر، كاللون مع الطعم مثلاً؛ فالتضاد بالاستقراء إنما يتحقق بين نوعين آخرين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون؛ كذا قرروا.

ومن أحكامه: أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه، إذ لو لا موضوع شخصي مشترك لم يمتنع تحققهما في الوجود، كوجود السواد في جسم والبياض في آخر.

ولارم ذلك أن لا تضاد بين الجواهر، إذ لا موضوع لها توجد فيه، فالتضاد إنما يتحقق في الأعراض؛ وقد بدّل بعضهم الموضوع بالمحل حتى يشمل مادة الجواهر، وعلى هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهرية الحالية في المادة.

ومن أحكامه: أن يكون بينهما غاية الخلاف؛ فلو كان هالك أمور وجودية متغايرة، بعضها أقرب إلى بعضها من بعض، فالمتضادان هما الطرفان اللذان بينهما غاية البعد والخلاف، كالسواد والبياض الواقع بينهما ألوان أخرى متوسطة، بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض، كالصفرة التي هي أقرب إلى البياض من الحمرة مثلاً.

ومما تقدم يظهر؛ معنى تعريفهم المتضادين بأنهما: «أمران وجوديان، متواردان على موضوع واحد، داخلي تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف».



از آنها می‌توانند یا برخی از اجناس مندرج در دیگری جمع شوند، مانند [اجتماع] رنگ با طعم، بنابراین، تضاد، بنابر استقرای موارد مختلف، تنها میان دو نوع اخیر است که مندرج در یک جنس قریب‌اند محقق می‌شود، مانند سیاهی و سفیدی که مندرج در «رنگ» هستند. همینطور [که ما بین کردیم] حکما [مطالب این بحث را] بیان کرده‌اند.

از جمله احکام تضاد آنست که لازم است موضوعی وجود داشته باشد که دو امر متضاد، یکی پس از دیگری بر آن وارد شوند، زیرا اگر موضوع شخصی مشترکی وجود نداشته باشد، تحقق آن دو با هم محال بیست، مانند وجود سیاهی در یک جسم و سفیدی در جسم دیگر و لازمه وجود موضوع [در تضاد] آنست که میان جواهر، تضادی وجود ندارد، زیرا آنها موضوعی ندارند تا در آن محقق شوند، لذا تضاد، تنها در اعراض محقق می‌شود. برخی از فلاسفه (واژه) موضوع را به (واژه) محل تبدیل کرده‌اند تا تضاد، شامل ماده جواهر هم بشود و بنابراین [دیدگاه]، تضاد، میان صورتهای جوهری‌ای که در ماده حلول می‌کنند هم محقق می‌شود.

از جمله احکام تضاد آنست که میان دو متضاد، نهایت اختلاف وجود دارد، بنابراین، اگر چند امر وجودی متغیر داشته باشیم که نزدیکی برخی از آنها به برخی، بیش از نزدیکی بعض دیگر باشد در اینجا، دو طرفی که میانشان نهایت دوری و اختلاف وجود دارد «متضاد» اند، مانند سیاهی و سفیدی که در میان آنها رنگ‌های دیگری وجود دارد که برخی از آنها از برخی دیگر به یکی از دو طرف [سیاهی و سفیدی] نزدیک‌تر اند، مانند زردی که به سیاهی نزدیک‌تر است تا سفیدی. از آنچه بیان شد معنای تعریف فلاسفه از متضادین روشن می‌شود که گفته‌اند: متضادان دو امر وجودی‌اند که یکی پس از دیگری بر یک موضوع وارد می‌شوند و داخل در یک جنس قریب بوده و میانشان نهایت اختلاف وجود دارد.



الفصل الثامن

في تقابل العدم والملكة

و يُسمَّى أيضاً: «تقابل العدم والقيِّه»، وهما: أمرٌ وجودي لموضوع من شأنه أن يتصف به؛ وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعَمى، الذي هو فقد البصر للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بصر.

فإن أخذ موضوع الملكة هو الطبيعة اشخصية أو النوعية أو الجنسية التي من شأنها أن تتصف بالملكة في العملية من غير تقييد بوقتٍ خاص، سُمِّتْ ملكةً و عدماً حقيقيين؛ فعدم البصر في العقرى عَمى و عدم ملكة لكون حسيه و هو الحيوان موضوعاً قابلاً للبصر، وإن كان نوعه غير قابل له، كما قبل، وكذا مرودة الإنسان قبل أو ان التحاينه من عدم الملكة، وإن كان صنفه غير قابل للاتحاء قبل أو ان البلوغ.

وإن أخذ الموضوع هو الطبيعة الشخصية، وقيد بوقت الاتصاف سُمِّيتْ عدماً و ملكة مشهورتين؛ وعليه فقد الأكمه - وهو الممسوح العين - للبصر، وكذا المرودة، ليسا من العدم والملكة في شيء.

الفصل التاسع

في تقابل التناقض

و هو تقابل الايجاب والسلب، بأن تَرَدُّ السلب على نفس ما وَرَدَ عليه الايجاب،

— فصل ۸ —

تقابل عدم و ملکه

به تقابل عدم و ملکه، تقابل «عدم و قبیة» هم گفته می‌شود. عدم و ملکه [عبارتند از] یک امر وجودی برای موضوعی که توانایی اتصاف به آن [امر] را دارد و عدم آن امر وجودی در همان موضوع، مانند بیبایی و کوری‌ای که نبود بینایی برای موضوعی است که توانایی بینا بودن را دارد.

اگر موضوع ملکه، طبیعت نوعی یا جسی - که توانایی اتصاف به ملکه را احتمالاً و بدون مقید کردن به زمانی خاص دارند - در نظر گرفته شود، آندو «عدم و ملکه حقیقی» نامیده میشوند، لذا عدم بینایی در عقرس، کوری و عدم ملکه است، زیرا حسن عقرس یعنی حیوان موضوعی است که قابلیت [اتصاف به] بینایی را دارد و اگر چه نوعش - آنگونه که گفته‌اند - قابلیت آرمادرد و همچنین بی‌ریش بودن اسان قبل از زمان ریش درآوردن او عدم ملکه محسوب می‌شود و اگر چه صعب آن [= بچه] پیش از زمان بلوغ، قابلیت ریش‌دار شدن را ندارد.

و اگر موضوع [عدم و ملکه] طبیعت شخصیه در نظر گرفته شود و مقید به زمان اتصاف شود، آندو «عدم و ملکه مشهوری» نامیده می‌شوند، لذا فقدان بینایی در «اکمه» - یعنی کسی که چشمش در آورده شده - و نیز بی‌ریش بودن جزء عدم ملکه محسوب نمی‌شوند.

— فصل ۹ —

تقابل تناقض

و آن تقابل اثبات و نفی است، بدین صورت که نفی، بر همان چیز که اثبات شده



فهو بحسب الأصل في القضايا، وقد يُحوَّل مضمون القضية إلى المفرد، فيقال: التناقض بين وجود الشيء وعدمه، كما قد يُقال: نقيض كل شيء رفعه.^١ وحكم النقيضين، أعني الإيجاب والسلب، أنهما لا يجتمعان معاً، ولا يرتفعان معاً، على سبيل القضية المفصلة الحقيقية؛^٢ وهي من البديهيات الأولية التي عليها يتوقف صدق كل قضية مفروضة، ضرورية كانت أو نظرية؛ إذ لا يتعلق العلم بقضية إلا بعد العلم بامتناع نقيضها، فقولنا: الأربعة زوج، إنما يتم تصديقه إذا علم كذب قولنا: ليست الأربعة زوجاً؛ ولذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما «أولى الأوائِل».

ومن أحكام التناقض: أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شيء التثنية؛ فكل شيء مفروض، إما أن يصدق عليه زيد أو اللازيد؛ وكل شيء مفروض، إما أن يصدق عليه البياض أو اللأبيض، وهكذا.

وأما ما تقدّم في مرحلة الماهية: أن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الذات، كقولنا: الإنسان من حيث إنه إنسان ليس بموجود ولا لا موجود، فقد عرفت أن ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء، بل مآله إلى خروج النقيضين معاً عن مرتبة ذات الشيء.

١. فالمراد برفع الشيء طرده وإبطاله. مرصع الانساب للإنسان، كما أن طرد الإنسان الإنسان، لا كما توهمه بعضهم: أن رفع الشيء نفيه وأن نقيض الإنسان الإنسان، ونقيض اللانسان اللانسان وأن الإنسان لازم النقيض وليس به، (منه وما).

٢. وهي قولنا: إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب. (منه وما).



وارد شود لذا تناقض، اصالتاً در قضایا وجود دارد و گاهی مضمون قضیه به مفرد تغییر داده می شود و گفته می شود، تناقض، میان وجود شیء و عدم آن است چنانکه گاهی گفته می شود: نقیض هر شیء، رفع آن شیء است.^۱

و حکم دو نقیض یعنی اثبات و نفی، آنست که به شکل یک قضیه مفصله حقیقیه^۲ نه با هم جمع می شوند و نه با هم مرتفع می گردند و این [عدم اجتماع و ارتفاع دو نقیض] از بدیهیات اولیه ای است که صدق هر قضیه مفروضی - چه بدیهی باشد و چه نظری - بدان وابسته است زیرا یقین به یک قضیه تعلق نمی گیرد مگر پس از یقین به ناممکن بودن نقیض آن قضیه؛ لذا این سخن ماکه^۳ «چهار روح است» وقتی تصدیقش تمام می شود که به کذب قضیه «چهار روح نیست» یقین داشته باشیم و به همین سبب است که قضیه «امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض»، «اولی الاوائل» [اولین قضایای اولی که خود قسمی از بدیهیات اند] نامیده شده است.

از جمله احکام تناقض آنست که هیچ چیز از [شمول] حکم دو نقیض خارج نیست، لذا هر شیء مفروضی یا «زید» بر او صدق می کند و یا «غیر زید» و هر شیء مفروضی یا «سفیدی» بر آن صدق می کند و یا «غیر سفیدی» و همبطور، و اما مطلبی که در مرحله ماهیت [مرحله پنجم] گذشت [و عبارت بود از] اینکه دو نقیض از مرحله ذات شیء مرتفع می شوند - مثل این سخن ماکه^۴ «انسان، از آن جهت که انسان است، نه موجود است و نه معدوم» - [با توجه به مطالب بیان شده] دانسته ای که آن [ارتفاع دو نقیض از مرتبه ذات] در واقع، جزء بحث ارتفاع دو نقیض در یک شیء نیست بلکه بر می گردد به این مطلب که دو نقیض با هم از مرتبه ذات شیء خارج

۱. مقصود از رفع یک شیء، طرد و ابطال آنست لذا رفع انسان، «غیر انسان» است همانطور که طرد «غیر انسان» انسان است، نه آنگونه که برخی گمان کرده اند که رفع یک شیء، نفی آنست و نقیض انسان، «غیر انسان» و نقیض غیر انسان، غیر انسان است و اینکه انسان لازمه نقیض است و خود آن نیست. مؤلف

۲. یعنی این سخن ماکه^۳: «اثبات صدق می کند و یا نفی صدق می کند».



فليس يُحدُّ الإنسانُ بآته «حيوانٌ ناطقٌ موجودٌ»؛ ولا يُحدُّ بآته «حيوانٌ ناطقٌ معدومٌ».

و من أحكامه: أنَّ تحققه في القضايا مشروطٌ بشمانٍ وحدتين معروفةٍ، مذكورة في كتب المنطق؛ وزاد عليها صدر المتألهين عليه السلام وحدة العمل، بأن يكون العملُ فيهما جميعاً حملاً أولياً، أو فيهما معاً حملاً شايعاً، من غير اختلافٍ، فلا تناقض بين قولنا: «الجزئى جزئى» أى مفهوماً، وقولنا: «ليس الجزئى بجزئى» أى مصداقاً.

الفصل العاشر

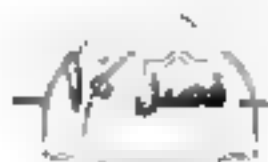
فى تقابل الواحد والكثير

اختلفوا فى تقابل الواحد والكثير، هل هو تقابل بالذات، أو لا؟ وعلى الأول، ذهب بعضهم إلى أنهما متضادان، وبعضهم إلى أنهما متضادان، وبعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس، غير الأنواع الأربعة المذكورة.

والحق: أن ما بين الواحد والكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح فى شىء؛ لأنَّ اختلاف الموجود المطلق، بانقسامه إلى الواحد والكثير، اختلاف تشكيكى، يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق؛



می شوند چرا که [مثلاً] انسان تعریف نمی شود به اینکه او «حیوان ناطق موجود» است و تعریف نمی شود به اینکه او «حیوان ناطق معدوم» است، [پس وجود و عدم در مرتبه ذات انسان که مرتبه جنس و فصل اوست جایی ندارند و از این مرتبه مرتفع شده اند] از جمله احکام تناقض آنست که تحقق آن در قصایا، مشروط به وحدت های هشتگانه معروفی است که در کتابهای منطق ذکر شده است و صدرالمثالیهین^۱، وحدت حمل را هم به این هشت وحدت افزوده است، به اینصورت که حمل در هر دو قصیه یا حمل اولی و یا حمل شایع باشد، بدون اینکه [از جهت نوع حمل] اختلافی میان دو قصیه باشد لذا میان این سخن ما که «جرئی جزئی است» - یعنی از جهت مفهوم - و این سخن ما که: «جرئی جزئی نیست» - یعنی از جهت مصادق - تناقضی وجود ندارد.^۱



تقابل واحد و کثیر

فلاسفه در تقابل واحد و کثیر اختلاف دارند که آیا این تقابل ذاتی است یا نه؟ و بنا بر اول [داتی بودن تقابل] برخی معتقدند که آندو «متصایف» اند، و برخی آنها را «متضاد» می دانند و برخی دیگر هم تقابل آنها را نوع پنجمی غیر از انواع چهارگانه تقابل می دانند.

حق آنست که اختلاف مابین واحد و کثیر، جزء تقابل اصطلاحی محسوب نمی شود زیرا اختلافی که موجود مطلق بسبب تقسیم خود به واحد و کثیر پیدا می کند، اختلافی تشکیکی است که در آن، جهت اختلاف به جهت اشتراک بازگشت می کند،

۱. معنای قضیه اول آنست که مفهوم جرئی، خودش است و معنای قصیه دوم آنست که خود مفهوم جرئی [که مفهوم کلی است] مصادیقی از مفهوم جرئی نیست ط



نظير انقسامه إلى الوجود الخارجي والذهني؛ وانقسامه إلى ما
بالفعل وما بالقوة؛ والاختلاف والمغايرة التي في كل من أقسام
التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتحاد، فلا تقابل بين
الواحد والكثير بشيء من أقسام التقابل الأربعة.

تمة : التقابل بين الإيجاب والسلب ليس تقابلاً حقيقياً
خارجياً، بل عقلى بسوء من الاعتبار، لأن التقابل نسبة خاصة بين
المتقابلين، والنسب وجودات رابطة قائمة بطرفين موجودين
محققين، وأحد الطرفين في التناقض هو السلب، الذي هو عدم و
بطلان، لكن العقل يعتبر السلب ^{طريقاً} للإيجاب فيرى عدم جواز
اجتماعهما لذاتيهما.

وأما تقابل عدم والملكية، فللعدم فيه حظ من التحقق، لكونه
عدم صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها، فينتزع عدمها منه، و
هذا المقدار من الوجود الانتزاعي كافٍ في تحقق النسبة.



ماند تقسیم موجود مطلق به وجود خارجی و وجود ذهنی و نیز تقسیم آن به وجود بالفعل و وجود بالقوه و اختلاف و معایرتی که در هر یک از اقسام چهارگانه تقابل وجود دارد نمی‌تواند که به جهت اشتراک بازگردد. بنابراین، میان واحد و کثیر، هیچیک از اقسام چهارگانه تقابل وجود ندارد.

تتمه

تقابل میان ایجاب و سلب، تقابل حقیقی خارجی نیست بلکه تقابلی عقلی با گونه‌ای از اعتبار عقل می‌باشد زیرا تقابل، رابطه‌ای خاص میان دو شیء متقابل می‌باشد و روابط وجودهایی رابطی و وابسته به دو طرف موجود و محقق‌اند، در حالیکه یکی از دو طرف، در تناقض، منعی‌ای است که عدم و مطلق می‌باشد اما عقل، نمی‌تواند عنوان طرف [مقابل] اثباتی در نظر می‌گیرد آنگاه عدم جوار اجتماع آن دو را ذاتی می‌یابد. ولی در تقابل عدم و ملکه، عدم، بهره و مصیبتی از موجودیت دارد، زیرا عدم ملکه، عدم وصفی است که موضوع، صلاحیت انصاف به آن را دارد، در نتیجه، عدم آن وصف از موضوع انتزاع می‌شود و همین مقدار از ثبوت و تحقق انتزاعی، در تحقق رابطه کفایت می‌کند.

المرحلة التاسعة

في السُّبْقِ وَاللُّحُوقِ وَالْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ

الفصل الأول

في معنى السُّبْقِ وَاللُّحُوقِ وَأقساميهما وَالْمَعْيَةِ

إِنَّ مِنْ عَوَارِضِ الْمَوْجُودِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ «السُّبْقُ» وَ«اللُّحُوقُ»؛ وَدَلَّكَ أَنَّهُ رُبَّمَا كَانَ لِشَيْئَيْنِ، بِمَا هُمَا مَوْحُودَانِ، نِسْبَةٌ مُشْتَرَكَةٌ إِلَى مَبْدِئٍ وَجُودِيٍّ، لَكِنْ لِأَحَدِهِمَا مِنْهَا مَا لَيْسَ لِلْآخَرِ؛ كَنِسْبَةِ الْإِثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ إِلَى الْوَاحِدِ، لَكِنْ الْإِثْنَيْنِ أَقْرَبُ إِلَيْهِ، فَيُسَمَّى سَابِقًا وَمَتَقَدِّمًا، وَتُسَمَّى الثَّلَاثَةُ لَاحِقَةً وَمَتَأَخِّرَةً. وَرُبَّمَا كَانَتِ النِّسْبَةُ الْمُشْتَرَكَةُ مِنْ غَيْرِ تَفَاوُتٍ بَيْنَ الْمُنْتَسِبِينَ، فَتُسَمَّى حَالَهُمَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ «مَعْيَةً» وَهُمَا مَعَانٍ.

وَقَدْ عُدُّوا لِلْسُّبْقِ وَاللُّحُوقِ أَقْسَامًا، عَثَرُوا عَلَيْهَا بِالِاسْتِقْرَاءِ.

مرحله نهم

سبق و لحوق و قدم و حدوث

در این مرحله، سه فصل وجود دارد:

فصل اول

در معنای سبق و لحوق [= تقدم و تأخر] و اقسام آندو

از جمله عوارض موجود [موجود از آن جهت که موجود است] سبق و لحوق است و این از آنروست که گاه دو چیز، از آن جهت که موجوداتند - رابطه مشترکی با یک مبدأ وجودی دارند اما یکی از آندو، از این رابطه، مقدار و اندازه‌ای را داراست که دیگری ندارد [= یکی از آندو، رابطه بیشتری با مبدأ دارد] مانند رابطه «دو» و «سه» نسبت به یک،^۱ اما دو، به یک نزدیک‌تر است، لذا «سابق» و «متقدم» و سه، «لاحق» و «متأخر» نامیده می‌شود. گاهی رابطه مشترک میان دو شیء [نسبت به شیء ثالث] تفاوت و اختلافی ندارد که در اینصورت، حالت آندو نسبت به مبدأ، «معیت» نامیده شده و آندو همراه هم‌اند [و معیت دارند] فلاسه، برای سبق و لحوق اقسامی را بر شمرده‌اند که از طریق استقرا بدانها دست یافته‌اند.

۱. منجس دو و سه با یک، وجه اشتراک آندوست



١- منها : السبقُ الزمانيُّ، وهو السبقُ الذي لا يجمعُ فيه السابقُ اللاحقُ، كتقدُّمُ أجزاءِ الزمانِ بعضها على بعضٍ، كالأمسِ على اليومِ، و تقدُّمُ الحوادثِ الواقعةِ في الزمانِ السابقِ على الواقعةِ في زمانٍ اللاحقِ، و يقابلهُ اللحوقُ الزمانيُّ.

٢- ومنها : السبقُ بالطبعِ وهو تقدُّمُ العلَّةِ الناقصةِ على المعلولِ، كتقدمُ الاثنينِ على الثلاثةِ.

٣- ومنها : السبقُ بالعليةِ، وهو تقدُّمُ العلَّةِ الناميةِ على المعلولِ.

٤- ومنها : السبقُ بالماهيةِ، ويُسمَّى أيضاً التقدُّمُ بالتجوهرِ، وهو تقدُّمُ عللِ القوامِ على معلولها، كتقدمُ أجزاءِ الماهيةِ النوعيةِ على النوعِ؛ و عُدُّ منه تقدُّمُ الماهيةِ على لوازمها، كتقدمُ الأميةِ على الروحيةِ؛ و يقابلهُ اللحوقُ و الناحسُ بالماهيةِ و التجوهرِ.

و تسمَّى هذه الأقسامُ الثلاثةُ، أعنى؛ ما بالطبعِ، و ما بالعليةِ، و ما بالتجوهرِ، سبقاً و لحوقاً بالذاتِ.

٥- ومنها : السبقُ بالحقيقةِ، وهو أن يتلبَّسَ السابقُ بمعنى من المعاني بالذاتِ، و يتلبَّسَ به اللاحقُ بالعرضِ؛ كتلبُّسِ الماءِ بالجريانِ حقيقةً و بالذاتِ، و تلبُّسِ الميزابِ به بالعرضِ؛ و يقابلهُ اللحوقُ بذاك المعنى، و هذا القسمُ ممَّا زاده صدرُ المتألهينَ.

٦- ومنها : السبقُ و التقدُّمُ بالذهرِ، وهو تقدُّمُ العلَّةِ الموجبةِ على معلولها، لكن لا من حيثِ إيجابها لوجودِ المعلولِ و افاضتها له، كما في التقدُّمِ بالعليةِ،



۱- از جمله این اقسام «سبق زمانی» است و آن سببی است که در آن، سابق باللاحق، قابل اجتماع نیست، مانند تقدم برخی از اجزای زمان بر برخی دیگر، مثل تقدم دیروز بر امروز و [نیز] تقدم حوادثی که در گذشته واقع شده‌اند بر حوادثی که در زمانهای بعد واقع شده‌اند. در مقابل سبق زمانی، لحوق زمانی قرار می‌گیرد.

۲- از جمله این اقسام، «سبق بالطبع» [سبق طبیعی] است و آن، تقدم علت ناقصه بر معلول است، مانند تقدم دو بر سه.

۳- از جمله این اقسام، «سبق بالعلیة» [سبق علی] است و آن، تقدم علت تامه بر معلول است.

۴- از جمله این اقسام، «سبق بالماهية» [سبق ماهوی] است که «تقدم بالتجوهر» هم نامیده می‌شود و آن، تقدم علل قوام دهنده [= علل دروسی] و بر پای دارنده یک شیء بر معلول خود است، مانند تقدم اجرای مذهب نوعیه [= جنس و فصل] بر نوع تقدم ماهیت بر لوازم خود هم از موارد «سبق بالماهية» شمرده شده است مانند تقدم چهار بر زوجیت. در مقابل سبق بالماهية، لحوق و تأخر بالماهية قرار می‌گیرد. این اقسام سه گانه، یعنی سبق و لحوق بالطبع، بالعلیة و بالتجوهر، سبق و لحوق بالذات نامیده می‌شوند.

۵- از جمله این اقسام، «سبق بالحقیقة» است و آن عبارتست از اینکه «سابق» به معنایی از معانی اتصاف ذاتی و «لاحق»، به همان معنا اتصاف عرضی [به عرض «سابق»] داشته باشد مانند اتصاف ذاتی آب به جریان و اتصاف عرضی ناودان به جریان. در مقابل سبق بالحقیقة، لحوق بالعرض قرار می‌گیرد. این قسم از سبق و لحوق را صدرالمتألهین افزوده است.

۶- از جمله این اقسام، سبق و تقدم بالذهر [دهری] است و آن عبارتست از تقدم علت موجبه [که به معلول وجوب وجود می‌دهد] بر معلول خود، اما نه از جهت واجب و ضروری کردن وجود معلول و اعطای وجود به آن، چنانکه در تقدم بالعلیة



بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجود المعلول، وتقرر عدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدم شأه التجرد العقلي على شأه المادّة، ويقابله اللحق والتأخر الدهري.

وهذا القسم قد زاده السيّد الداماد (ره)، بقاءً على ما صوره من الحدوث والقدم الدهريين، وسيجيء بيانه.

٧- ومنها: السبق والتقدم بالرتبة، أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع، أو بحسب الوصف والاعتبار؛ فالأول: كالأجناس والأنواع المترتبة، فانك إن ابتدأت أخذاً من جنس الأجسام، كان سابقاً متقدماً على ما دونه، ثم الذي يليه، وهكذا حتى ينتهي إلى النوع الأخير؛ وإن ابتدأت أحداً من النوع الأخير، كان الأمر في التقدم والتأخر بالعكس.

والثاني: كالإمام والمأموم، فانك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب، كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين، ثم من يليه على من يليه؛ وإن اعتبرت المبدأ هو الباب، كان أمر السبق واللاحق بالعكس. ويقابل السبق والتقدم بالرتبة، اللحق والتأخر بالرتبة.

٨- ومنها: السبق بالشرف، وهو السبق في الصفات الكمالية، كتقدم العالم على الجاهل، والشجاع على الجبان.

الفصل الثاني

في ملاك السبق في أقسامه

وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر، الذي فيه التقدم ملاك السبق في السبق الرماني هو النسبة إلى الزمان، سواء في ذلك نفس



چنین است - بلکه از جهت جدایی و انفکاک وجود علت از وجود معلول و ثبوت عدم معلول در مرتبه وجود علت، مانند تقدم عالم تجرد بر عالم ماده. در مقابل سبق دهری، لحوق و تأخر دهری قرار می‌گیرد و این قسم را میرداماد رحمته الله، بنا بر تصویری که از حدوث و قدم دهری ارائه کرده افزوده است که توضیح آن خواهد آمد.

۷- از جمله این اقسام، سبق و تقدم بالرتبه [رتبی] است و این تقدم اعم از آنست که ترتیب به حسب طبع باشد یا به حسب وضع و اعتبار، اولی [ترتیب به حسب طبع] مانند ترتیب اجناس و انواع است چرا که، گر از جنس عالی شروع کنی، بر ما بعد خود [یک جنس پایین‌تر از خود] «سابق» و «مقدم» است، سپس، ما بعد آن هم نسبت به ما بعد خود سابق و مقدم است و همینطور - و اگر از نوع سافل شروع کنی، تقدم و تأخر بر عکس خواهد شد. دومی [ترتیب به حسب وضع و اعتبار] مانند امام و مأموم است چرا که اگر مبدأ را صحرا را در عرض کسی «امام» کنی بر مأمومی که ما بعد اویند خواهد بود، همینطور مأمومی که ما بعد اویند [در صف اول جماعت] بر ما بعد خود [صف بعدی] تقدم دارند و اگر در مسجد را مبدأ بگیریم، سبق و لحوق بر عکس خواهد شد در مقابل سبق و لحوق رتبی، لحوق و تأخر رتبی قرار می‌گیرد.

۸- از جمله این اقسام، «سبق بالشرف» است و این سبقی است که در صفات کمالی وجود دارد، مانند تقدم عالم بر جاهل و شجاع بر ترسو.

- فصل ۷ -

ملاک سبق در اقسام آن

ملاک سبق، امر مشترکی میان متقدم و متأخر است که تقدم، در آن محقق می‌شود. ملاک سبق در سبق زمانی، نسبت و رابطه بارمان است و در این مورد، خود زمان و امر زمانی [= چیزی که در ظرف زمان محقق می‌شود] یکسان‌اند. ملاک در سبق طبیعی،



الزمان والأمر الزماني؛ وفي السبق بالطبع هو النسبة إلى الوجود، وفي السبق بالعلية هو الوجود، وفي السبق بالماهية والتجوهر هو تقرر الماهية؛ وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحقّق، الأعم من الحقيقي والمجازي؛ وفي السبق الدهري هو الكون بمتن الواقع؛ وفي السبق بالرتبة النسبة إلى مبدء محدود، كالمحراب أو الباب في الرتبة الحسية، وكالجنس العالي أو النوع الأخير في الرتبة العقلية؛ وفي السبق بالشرف هو تفضّل والمزية.

الفصل الثالث

في القدم والحديث وأقسامهما

كانت العامة تطلق اللفظتين: «القديم» و«الحادث» على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد، إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر، فكان الأكثر زماناً هو القديم والأقل زماناً هو الحادث والحديث. وهما وصفان إضافيان؛ أي، إن الشيء الواحد يكون حادثاً بالنسبة إلى شيء، وقديماً بالنسبة إلى آخر؛ فكان المَحْصُل من مفهوم الحديث هو: مسبوقة الشيء بالعدم في زمان، ومن مفهوم القدم: عدم كونه مسبوقةً بذلك.

ثم عمّموا مفهوم اللفظين، بأخذ القدم مطلقاً يعُمّ العدم المقابل، وهو العدم الزماني الذي لا يجمع الوجود، والعدم المُجامع، الذي هو عدم الشيء في حد ذاته المُجامع لوجوده بعد استناده إلى العلة.

فكان مفهوم الحديث: مسبوقة الوجود بالعدم، ومفهوم القدم: عدم مسبوقة بالعدم. والمعنيان من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود، فإن الموحود بما هو



نسبت و رابطه با وجود و در سبق بالعلیه، وجوب و در سبق موهوی تشکیل شدن ماهیت و در سبق بالحقیقه، مطلق تحقق، اعم از حقیقی و مجازی و در سبق دهری، بودن در متن واقع و در سبق رتبی، رابطه و نسبت با یک مبدأ معین است، مانند «محراب» یا «در» در مرتبه [امور] حسی و مانند جنس عالی یا نوع سافل در مرتبه [امور] عقلی و ملاک در سبق بالشرف برتری و مریت است.

— فصل ۳ —

قدم و حدوث و اقسام آندو

عرف مردم، دو لفظ «حادث» و «قدیم» را درباره دو امری که در انطابق بر زمان واحد اشتراک داشته [زمانشان مشترک بوده] و بر من وجود یکی بیش از زمان دیگری است بکار می برده است لذا [در نظر آنان] آنکه زمانش بیشتر است «قدیم» و آنکه زمانش کمتر است «حادث» و «حدیث» بوده است حادث و قدیم، دو وصف نسبی اند یعنی، یک چیز نسبت به یک شیء حادث و نسبت به شیء دیگر، قدیم است. بنابراین، [در نظر عرف] آنچه از مفهوم حدوث بدست آمده [و فهمیده می شود] مسبوق بودن شیء به عدم در یک زمان و آنچه از مفهوم قدم می آید، مسبوق نبودن شیء به عدم در یک زمان است. سپس، مفهوم این دو لفظ را با لحاظ کردن عدم بصورت مطلق توسعه دادند به گونه ای که عدم، هم شامل عدم مقابل می شود که عبارتست از عدم زمانی ای که با وجود قابل اجتماع نیست و [هم] شامل عدم مجامع که عبارتست از عدم یک شیء در مرتبه ذات خود که با وجودی که پس از ارتباط با علت پیدا می کند، قابل جمع شدن است. در نتیجه، مفهوم حدوث به «مسبوق بودن وجود به عدم» و مفهوم قدم به «مسبوق نبودن وجود به عدم» تبدیل شد و این دو معنا از عوارض ذاتی مطلق وجوداند زیرا موجود، از آبرو که موجود است یا مسبوق به عدم است [سابقه عدم



موجود، إما مسبقاً بالعدم، وإما ليس مسبوق به، وعند ذلك صحَّ البحثُ عنهما في الفلسفة.

فمن الحدوث: الحدوثُ الزمانيُّ، وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني، كمسبوقية اليوم بالعدم في أمس، ومسبوقية حوادث اليوم بالعدم في أمس؛ و يقابله القدمُ الزمانيُّ، وهو عدمُ مسبوقية الشيء بالعدم الزماني، كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان ولا زمانى، وإلا ثبتَّ الزمانُ من حيث انتفى، هذا خلف.

ومن الحدوث: الحدوثُ الذاتيُّ، وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموحودات الممكنة، التي لها الوجودُ بعلةٍ خارجةٍ من ذاتها، وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا العدم.

فان قلت، الماهية ليس لها في حد ذاتها إلا الامكان، ولازمه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم وخلو الذات عن الوجود والعدم جميعاً، دون التلبس بالعدم، كما قيل.

قلت: الماهية وإن كانت في ذاتها خالية عن الوجود والعدم، مفتقرة في تلبسها بأحدهما إلى مرجح، لكنَّ عدمَ مرجح الوجود وعلته كافٍ في كونها معدومة؛ و بعبارة أخرى: خلوها في حد ذاتها عن الوجود والعدم وسلبهما عنها، إنما هو بحسب الحمل الأولي وهو لا ينافي اتصافها بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشائع. و يقابلُ الحدوث بهذا المعنى القدمُ الذاتيُّ، وهو عدمُ مسبوقية الشيء بالعدم في حد ذاته؛ وإنما يكونُ فيما كانت الذات عین حقيقة الوجود الطارِد للعدم بذاته،



دارد] و یا مسبوق نیست و در این حال، بحث از حدوث و قدم در فلسفه، صحیح نخواهد بود.

از جمله اقسام حدوث، «حدوث زمانی» است و آن عبارتست از آنکه وجود یک شیء، مسبوق به عدم زمانی باشد، مانند مسبوق بودن «امروز» به عدم در «دیروز» و در مقابل آن، «قدم زمانی» قرار می‌گیرد و آن عبارتست از مسوق نبودن شیء به عدم زمانی، مانند مطلق زمان که نه زمان بر آن تقدم دارد و نه امر زمان‌مند و گرنه از همان جهت که متفی می‌شود ثابت می‌شود [یعنی بهی آن توأم با اثبات آن خواهد شد] که این خلاف فرض است.

از جمله اقسام حدوث، حدوث ذاتی است و آن عبارتست از مسبوق بودن وجود یک شیء به عدم در مرتبه ذات خود، مانند تمامی موجودات معکس که باعلتی خارج از ذات خود موجود می‌شوند و در ماهیت خود در مرتبه ذات خود چیزی بحر عدم ندارند.

اگر بگوییم که ماهیت، در مرتبه ذاتش، چیزی ندارد و لازمه امکان، تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم و خالی بودن ذات ماهیت از وجود و عدم است نه اینکه چنانکه برخی گفته‌اند ماهیت در ذات خود متصف به عدم باشد. در جواب خواهیم گفت که ماهیت، گرچه ذاتاً خالی از وجود و عدم بوده و در اتصاف به یکی از آن دو نیارمند یک مرجح است ولی همین نبودن مرجح برای وجود آن، برای معدوم شدنش کافی است و به دیگر بیان، خالی بودن ماهیت در مرتبه ذات، از وجود و عدم و بی آن دو از ماهیت، تنها به حسب حمل اولی است و این منافاتی با اتصاف ماهیت به عدم در این حال [که از حیث ذات در نظر گرفته شده] به حسب حمل شایع ندارد.

در مقابل حدوث، این معاکه ذکر شد [= حدوث ذاتی] «قدم ذاتی» قرار می‌گیرد و آن عبارتست از اینکه شیء در مرتبه ذات خود، مسبوق به عدم نباشد و این قسم از قدم، تنها در آنجاست که ذات، عین حقیقت وجود باشد که عدم را ذاتاً طرد می‌کند که



وهو الوجود الواجب الذي «ماهية إنسيه».

ومن الحدوث: الحدوث الدهري، الذي ذكره السيد المحقق الداماد (ره)، وهو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطولية، وهو عدم غير مجامع، لكنه غير زمني؛ كمسبوقية عالم المادة بعدمه المتقرر في عالم المثال، ويقابله القدم الدهري، وهو ظاهر.



همان وجود واجبی ای است که ماهیت او عین هستی اوست.^۱

از جمله اقسام حدوث «حدوث دهری» است که میرداماد آنرا بیان کرده است و آن عبارتست از مسبوق بودن وجود مرتبه‌ای از مراتب وجود به عدم همان مرتبه که در مرتبه مافوق آن - در یک سلسله طولی - محقق است که این عدم، یک عدم غیر مجامع است ولی غیر زمانی است، مانند مسبوق بودن عالم ماده به عدم آن که در عالم مثال [مرتبه مافوق عالم ماده] است. در مقابل حدوث دهری، «قدم دهری»، قرار می‌گیرد که معنای آن روشن است.

۱. مقصود از ماهیت در اینجا «ما به الشیء هو هو» است. ط



المرحلة العاشرة

في القوة والفعل

مقدمة

وجود الشيء في الأعيان، بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه، يسمى «فعلاً» ويقال: إن وجوده بالفعل، وإمكانه الذي قبل تحقيقه يسمى «قوة»، ويقال: إن وجوده بالقوة بعد؛ وذلك كالماء يمكن أن يتبدل هواءً فانه مادام ماءً ماءً بالفعل وهواءً بالقوة، فاذا تبدل هواءً صار هواءً بالفعل وبطلت القوة؛ فبين الوجود: ما هو بالفعل، ومنه: ما هو بالقوة. والقسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة. وفيها ستة عشر فصلاً.

الفصل الأول

كل حادث زمني مسبوق بقوة الوجود

كل حادث زمني فانه مسبوق بقوة الوجود، لانه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود، يجوز أن

مرحله دهم

در قوه و فعل

مقدمه

وجود یک شیء در عالم خارج، به گونه‌ای که آثار مطلوب از آن، بر آن مترتب شود «فعل» نامیده شده و گفته می‌شود که وجود آن شیء، بالفعل است و امکان آن شیء که در [مرحله] قبل از تحققش وجود دارد، «قوه» نامیده شده و گفته می‌شود که وجود آن شیء، «بالقوه» است، مانند «آب» که می‌تواند به «بخار» تبدیل شود چرا که آب، مادامی که آب است، آب بالفعل و بخار بالقوه است و زمانی که به بخار تبدیل شود، بخار بالفعل شده و قوه آن از بین می‌رود. در نتیجه، قسمی از وجود، بالفعل و قسمی از آن بالقوه است و ایندو، اقسامی‌اند که در این مرحله از آنها بحث می‌شود و در آن ۱۶ فصل وجود دارد.

— فصل ۱ —

هر حادث زمانی، مسبوق به قوه وجود است

هر حادث زمانی [پدیده زمانمند] مسبوق به قوه و توانایی وجود است، چرا که لازم است قبل از تحقق وجودش، ممکن لوجود بوده و جایز باشد که به وجود



يتصف بالوجود كما يجوز أن لا يوجد، إذ لو كان ممتنع الوجود استحال
تحققه؛ كما أنه لو كان واجباً لم يتخلف عن الوجود، لكنه ربما لم يوجد؛ و
إمكانه هذا، غير قدرة الفاعل عليه، لأن إمكان وجوده وصف له بالقياس
إلى وجوده، لا بالقياس إلى شيء آخر كالفاعل. وهذا الامكان أمر
خارجي، لا معنى عقلي اعتباري لاحق بماهية الشيء، لأنه يتصف بالشدة
والضعف، والقرب والبعد، فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير إنساناً أقرب
إلى الإنسانية من الغذاء الذي يتبدل نطفة، والامكان فيها أشد منه فيه.
وإذ كان هذا الامكان أمراً موجوداً في الخارج فليس جوهرًا قائماً
بذاته، وهو ظاهر؛ بل هو عرض قائم بشيء آخر؛ فلنسميه «قوة»، ونسمي
موضوعه «مادة»؛ فاذن لكل حادث زمني مادة سابقة عليه تحمل قوة
وجوده.

وَيَحِبُّ أَنْ تَكُونَ الْمَادَّةُ غَيْرَ آبِيَةٍ عَنِ الْفَعْلِيَّةِ الَّتِي تَحْمِلُ إِمكَانَهَا، فَهِيَ
فِي ذَاتِهَا قُوَّةُ الْفَعْلِيَّةِ الَّتِي فِيهَا إِمكَانُهَا، إِذْ لَوْ كَانَتْ ذَاتُ فَعْلِيَّةٍ فِي نَفْسِهَا
لَأَبْثَ عَنْ قَبُولِ فَعْلِيَّةٍ أُخْرَى، بَلْ هِيَ جَوْهَرُ فَعْلِيَّةٍ وَجُودِهِ أَنَّهُ قُوَّةُ الْأَشْيَاءِ؛
وَهِيَ لِكُونِهَا جَوْهَرًا بِالْقُوَّةِ قَائِمَةٌ بِفَعْلِيَّةٍ أُخْرَى، إِذَا حَدَّثَتِ الْفَعْلِيَّةُ الَّتِي فِيهَا
قُوَّتُهَا، بَطَلَتِ الْفَعْلِيَّةُ الْأُولَى وَقَامَتْ مَقَامَهَا الْفَعْلِيَّةُ الْحَدِيثَةُ؛ كَالْمَاءِ إِذَا صَارَ
هَوَاءً، بَطَلَتِ الصُّورَةُ الْمَائِيَّةُ، الَّتِي كَانَتْ تُقَوِّمُ الْمَادَّةَ الْحَامِلَةَ لَصُورَةِ الْهَوَاءِ،
وَقَامَتِ الصُّورَةُ الْهَوَائِيَّةُ مَقَامَهَا، فَتَقَوَّمَتْ بِهَا الْمَادَّةُ الَّتِي كَانَتْ تَحْمِلُ
إِمكَانَهَا.



متصف شود چنانکه جایز است موجود نشود زیرا اگر ممتنع الوجود می بود وجود یافتن آن ناممکن می بود [در حالی که فرص گردیم که پدید آمده و محقق شده است] همانطور که اگر واجب الوجود می بود از وجود جدا نمی شد اما [می بینیم که] در پاره ای از اوقات نوده است [پس، واجب الوجود نیست] و امکان این پدیده زمان مند چیزی جدا از قدرت فاعل بر [ایجاد] آنست زیرا امکان وجود شیء حادث [= پدیده] و صف آن شیء در سنجش با وجود خودش است نه در مقایسه با چیزی دیگر، مانند فاعل و این امکان [= امکان استعدادی] امری خارجی است نه یک معای عقلی اعتباری که به ماهیت شیء مرتبط شود چرا که [اوصافی خارجی داشته و] متصف به شدت و ضعف و نزدیکی و دوری می شود، بنابراین، مطفه ای که امکان انسان شدن دارد، از غذایی که به نقطه تبدیل می گردد به انسان بودن نزدیک تر است و امکان در آن، شدت تر از امکان در غذاست و حال که این امکان یک امر موجود در خارج است، بنابراین، یک جوهر قائم به ذات نیست - و این مطلب روشن است - بلکه یک امر هر صی قائم به شیء دیگر است، لذا می باید آنرا «قوه» و موضوع آنرا «ماده» بنامیم، بنابراین، هر حادث زمانی، ماده ای دارد که سابق و مقدم بر آن بوده و قوه و توانایی وجود آنرا حمل می کند و لازم است که ماده، مانع از فعلیتی که حامل امکان آنست، نباشد، لذا ماده، ذاتاً، توان و قوه همان فعلیتی است که امکانش در آن وجود دارد زیرا اگر ذاتاً فعلیت داشته باشد مانع از قبول فعلیتی دیگر خواهد شد، بلکه ماده، جوهری است که فعلیت وجود آن همین است که توان و قوه اشیاست. و ماده، آنجا که بالقوه جوهر است، وابسته به فعلیتی دیگر است و اگر فعلیتی که قوه آن در ماده وجود دارد محقق شود، فعلیت اول آن باطل می شود و بجای آن، فعلیت جدید می نشیند، همانند آب که وقتی به بخار تبدیل شود، صورت آب های - که ماده حامل صورت بخار بدان وابسته است - باطل شده و از بین می رود و صورت بخاری بجای آن می نشیند، لذا ماده ای که حامل امکان صورت بخاری است بسبب صورت بخاری محقق می شود و



و مادةً الفعلية الحديدية الحادثة و الفعلية السابقة الزائلة واحدة، و إلاً كانت حادثة بحدوث الفعلية الحادثة، فاستلزمتم إمكاناً آخر و مادةً أخرى، وهكذا، فكانت لحادث واحد مواد و إمكانات غير متناهية، و هو محال؛ ونظير الاشكال لازم فيما لو فرض للمادة حدوث زمني. و قد تبين بما مر أيضاً أولاً: أن كل حادث زمني فله مادة تحمل قوة وجوده.

و ثانياً: أن مادة الحوادث الزمانية واحدة مشتركة بينها. و ثالثاً: أن النسبة بين المادة و قوة الشيء التي تحملها نسبة الجسم الطبيعي و الجسم التعليمي ^{فكقوة الشيء} فخصائص تعين قوة المادة المبهمة، كما أن الجسم التعليمي تعين الامدادات الثلاث المبهمة في الجسم الطبيعي.

و رابعاً: أن وجود الحوادث الزمانية لا ينفك عن تعبير في صورها إن كانت جواهر، او في أحوالها إن كانت أعراضاً. و خامساً: أن القوة تقوم دائماً بفعلية، و المادة تقوم دائماً بصورة تحفظها؛ فاذا حدثت صورة بعد صورة، قامت الصورة الحديثة مقام القديمة، و قومت المادة.

و سادساً: يتبين بما تقدم: أن القوة تتقدم على الفعل الخاص تقدماً زامنياً، و أن مطلق الفعل يتقدم على القوة بجميع أنحاء التقدم، من علوي، و طبيعى، و زامني، و غيرها.



ماده فعلیت جدید که پدید آمده و فعلیت قبلی که از بین رفته است یکی است و گرنه ماده همزمان با به وجود آمدن فعلیت جدید، پدید خواهد آمد و در نتیجه مستلزم امکانی دیگر [= امکان استعدادی] و ماده‌ای دیگر می‌باشد و همینطور [این سلسله ادامه می‌یابد] در نتیجه، برای یک پدیده واحد، مواد و مکاناتی نامتناهی وجود خواهد داشت و این امری محال است. نظیر این اشکال، در اینجا که برای ماده، حدوث زمانی فرص شود هم وجود خواهد داشت با مطلق که بیان شد روشن شده است که.

۱- هر حادث زمانی [پدیده و ماحصل] ماده‌ای دارد که حاصل قوه وجود آن می‌باشد.

۲- ماده حادث‌های زمانی یکی است و میان آنها مشترک است.

۳- رابطه میان ماده و قوه شیء که ماده حاصل آنست - همانند رابطه جسم طبیعی و جسم تعلیمی است لذا همانگونه که جسم تعلیمی به اعداد در جهات سه گانه که در جسم طبیعی مبهم است، تعیین می‌بخشد [و آنرا به حال ابهام و نامشخص بودن برون می‌آورد] قوه یک شیء خاص هم به ماده که مبهم است تعیین می‌بخشد.

۴- وجود حادث‌های زمانی هیچگاه از تغییر در صورت آنها - اگر حوهر باشد - و یا تغییر در حالات آنها - اگر عرض باشد - جدا نیست.

۵- قوه، همواره به یک فعلیت وابسته است و ماده هم همیشه وابسته به صورتی است که حافظ آنست، بنابراین، زمانی که صورتی پس از صورت [قبلی] پدید آید، صورت جدید بجای صورت قدیمی می‌نشیند و به ماده قوام می‌بخشد.

۶- از آنچه گذشت روشن می‌شود که قوه بر یک فعلیت خاص، تقدم زمانی دارد ولی مطلق فعلیت با تمامی اقسام تقدم - تقدم علی، طبیعی، رمایی و غیره - بر قوه مقدم است.



الفصل الثاني

في تقسيم التغير

قد عرفت، أنَّ من لوازم خروج الشيء من القوة إلى الفعل حصول التغير، إمَّا في ذاته، أو في أحوال ذاته؛ فاعلم: أنَّ حصول التغير إمَّا «دفعي»، وإمَّا «تدريجي»؛ والثاني هو الحركة، وهي نحو وجود تدريجي للشيء، ينبغى أن يبحث عنها من هذه الجهة في الفلسفة الأولى.

الفصل الثالث

في تحديد الحركة

قد تبين في الفصل السابق: أنَّ الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدرجاً، وإن شئت قل: هي تغير الشيء تدرجاً (والتدرج معنى بديهي التصوّر باعانة الحس عليه)؛ وعرفها المعلم الأول بأنها: «كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة»؛ وتوضيحه: أنَّ حصول ما يمكن أن يحصل للشيء كمال له، والشيء الذي يقصد بالحركة حالاً من الأحوال، كالجسم مثلاً، يقصد مكاناً ليتمكن فيه، فيسلك إليه، كان كل من السلوك والتمكن في المكان الذي يسلك إليه كمالاً لذلك الجسم؛ غير أنَّ

— فصل ۲ —

تقسیم تغییر

دانستی که از لوازم خروج یک شیء از قوه به فعلیت، حاصل شدن تغییر در ذات یا حالات آنست، [اکنون] بدان که حاصل شدن تغییر دفعی است و یا تدریجی و دومی «حرکت» است و آن، گونه‌ای وجود تدریجی برای شیء است که شایسته است از این جهت، در فلسفه اولی از آن بحث شود.^۱

— فصل ۳ —

تعریف حرکت

در فصل گذشته روشن شد که حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت است و اگر خواستی [چنین] بگو که: حرکت، تغییر تدریجی شیء است (و «تدریج»، امری است که تصور آن با کمک خواص بدیهی است) و معلم اول^۲ [= ارسطو] آنرا چنین تعریف کرده است: «حرکت، کمال اول است برای آنچه که بالقوه می‌باشد از آن جهت که بالقوه است»، و توضیح آن اینست که حاصل شدن آنچه که ممکن است برای شیء حاصل شود، کمال آن شیء است و شیء‌ای که با حرکت خود حالت [خاصی] از حالات را قصد می‌کند، مثل یک جسم، این شیء مکانی را می‌طلبد تا در آن استقرار یابد، لذاست که بسوی آن حرکت می‌کند و [در اینجا] هر دوی «سلوک» [رفتن] و استقرار در مکانی که بسوی آن حرکت می‌کند کمال آن جسم اند اما [در این میان]

۱. اندلوز آن جهت که از عوارض جسم است، در طبیعات مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲. درباره ارسطو نگاه کنید به، ۱- تدریج طبعه نوشته فردریک کاپلستون، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوی، انتشارات سروش، و ۲- ارسطوی فیلسوف، نوشته ج ۱ اکریل، ترجمه اسماعیل آزادی، انتشارات حکمت، و ۳- ارسطو، نوشته مورتا نویسایوم، ترجمه عزت‌اله فولادوند، انتشارات طرح نو.



السلوك كمالاً أوّل، لتقدّمه، و لتمكن كمالاً ثانياً؛ فإذا شرّع في السلوك فقد تحقق له كمال، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنه بعد بالقوة بالنسبة إلى كماله الثاني، وهو التمكن في المكان الذي يريد؛ فالحركة كمالاً أوّل لما هو بالقوة بالنسبة إلى الكمالين، من حيث إنه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني. وقد تبين بذلك: أنّ الحركة تتوقف في تحقيقها على أمور ستّة: المبدأ الذي منه الحركة؛ والمتنهى الذي إليه الحركة؛ والموضوع الذي له الحركة، وهو المتحرك؛ والعامل الذي يوجد الحركة، وهو المحرك؛ والمسافة التي فيها الحركة؛ والزمان الذي يطبق عليه الحركة نوعاً من الانطباق، و سيجيء توضيح ذلك.

الفصل الرابع

في انقسام الحركة إلى تَوْسُطِيَّةٍ وَقَطْعِيَّةٍ

تعتبر الحركة بمعنيين: أحدهما: كون الجسم بين المبدأ والمتنهى، بحيث كل حد فرض في الوسط فهو ليس قبله ولا بعده فيه؛ وهو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها، وتسمى «الحركة التوسطية».

و ثانيهما: الحالة المذكورة، من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة، من حد تركها ومن حد لم يبلغها؛ أي، إلى قوة تبدلت فعلاً، وإلى قوة باقية



سلوک، کمال اول آنست چرا که بر استقرار تقدم دارد و استقرار، کمال دوم آنست لذا زمانی که سلوک و رفتن را آغاز کند، کمالی برای او محقق شده است اما نه کمال مطلق بلکه از آن جهت کمال است که آن شیء پس از آغاز به حرکت، [هنوز] نسبت به کمال دومش بالقوه است که همان استقرار در مکانی است که طالب آنست. در نتیجه، حرکت، کمال اول است برای چیزی که نسبت به هر دو کمال، بالقوه است. [و این کمال اول بودن] از آنروست که نسبت به کمال دوم بالقوه می باشد.

با مطالبی که بیان شد، روشن شده است که حرکت، در پیدایش خود به امور ششگانه‌ای وابسته است: ۱ - مدای که حرکت از آن آغاز می شود. ۲ - متنها [مقصد]ی که حرکت بدان منتهی می شود. ۳ - موضوعی که حرکت برای آنست که همان شیء متحرک است. ۴ - فاعلی که حرکت را ایجاد می کند که همان محرک است. ۵ - مسافتی که حرکت در بستر آن محقق می شود. ۶ - زمانی که حرکت به گونه‌ای بر آن مطابق می شود و توصیف آن خواهد آمد.

- فصل ۲ -

تقسیم حرکت به «توسطیه» و «قطعیه»

حرکت، به دو معنا در نظر گرفته می شود: اول، بودن جسم میان مبدأ و مقصد، به گونه‌ای که هر نقطه‌ای که در این بین فرض شود، آن جسم، قبل از [رسیدن به] آن و بعد از [رسیدن به] آن، در آن نقطه نیست و این [گونه‌ار] حرکت، حالتی بسیط و ثابت است که هیچ گونه تقسیمی در آن وجود ندارد و حرکت «توسطیه» نام دارد. دوم: همان حالت که ذکر شد، از جهت ارتباط و بستنی که مابین مسافت دارد [و آن عبارتست از] نقطه‌ای که آنرا ترک کرده و نقطه‌ای که هنوز نرسیده است یعنی [نسبتی دارد] با قوه‌ای که به فعلیت تبدیل شده و نیز با قوه‌ای که بر حال خود



على حالها بعدُ يريدُ المتحركُ أن يبدلَها فعلاً؛ ولازمَةُ الانقسامِ إلى الأجزاءِ و
الانصرامُ والتقصُّى تدريجاً، كما أنه خروجُ من القوةِ إلى الفعلِ تدريجاً؛ وتسمى
«الحركةُ القطعيةً». والمعنيانِ جميعاً موجودانِ في الخارجِ، لانطباقَهما عليه
بجميعِ خصوصياتِهما.

وأما الصورةُ التي يأخذُها الخيالُ من الحركةِ، بأخذِ الحدِّ بعدَ الحدِّ من الحركةِ
وجميعها فيه صورةٌ متصلةٌ مجتمعةٌ منقسمةٌ إلى الأجزاءِ، فهي ذهنيةٌ لا وجودَ لها
في الخارجِ، لعدمِ جوازِ اجتماعِ الأجزاءِ في الحركةِ، وإلا كانَ ثباتاً لا تغييراً.
وقد تبينَ بذلك: أنَّ الحركةَ - ونعني بها القطعيةَ - نحوُ وجودِ سَيْتالٍ، منقسمٍ إلى
أجزاءٍ، تمتزجُ فيه القوةُ والفعلُ، ليحيثُ يكونُ كلُّ جزءٍ مفروضٍ فيه فعلاً لما قبله
من الأجزاءِ وقوةً لما بعده، وينتهي من الجانبينِ إلى قوةٍ لا فعلَ معها وإلى فعلٍ لا
قوةَ معه.

الفصلُ الخامسُ

في مبدأ الحركةِ ومُنتهاها

قد عرفتُ: أنَّ في الحركةِ انقساماً لذاتها؛ فاعلمُ أنَّ هذا الانقسامَ لا يقفُ على
حدٍّ نظيرِ الانقسامِ الذي في الكمياتِ المتصلةِ القارّةِ، من الخطِّ والسطحِ والجسمِ،
إذ لو وقَّفَ على حدٍّ كانَ «جزءاً لا يتجزأ»، وقد تقدَّم بطلانُهُ.

وأيضاً: هو انقسامٌ بالقوةِ لا بالفعلِ، إذ لو كانَ بالفعلِ ...



باقی مانده و شیء متحرک می‌خواهد آنرا به فعلیت تبدیل کند. لارمه این نوع از حرکت، تقسیم شدن به اجزا و سپری شدن و گذر تدریجی است، همانگونه که این نوع از حرکت، خروج تدریجی از قوه به فعل است و «حرکت قطعی» نامیده می‌شود و این دو معنا هر دو در خارج موجوداند زیرا با تمام خصوصیاتشان بر خارج منطبق می‌شوند.

اما تصویری که [قوة] خیال از حرکت می‌گیرد به اینصورت که نقاط متعدد [موجود در حرکت] را از آن گرفته و آنها را به شکل متصل، همراه با هم و قابل تقسیم به اجرا در خود فراهم می‌آورد، یک تصویر ذهنی [صرف] است که به هیچ وجه در خارج موجود نیست، زیرا اجتماع اجزا [ی موجود در حرکت] ممکن نیست و گر نه ثبات خواهیم داشت نه حرکت، با آنچه بیان شد روشن می‌شود که حرکت - مقصودمان حرکت قطعی است [گونه‌ای و هر] سیال و تقسیم شونده به اجزای مختلف است که قوه و فعلیت در آن با هم در آمیخته‌اند، بطوریکه هر جزء معروض در آن، فعلیت احزای قلی و قوه اجرایی بعدی خود است و از دو طرف به قوای که هیچ فعلیتی با آن وجود ندارد و فعلیتی که هیچ قوای با آن نیست منتهی می‌شود.

- فصل ۵ -

مبدأ و مقصد حرکت

دانستی که حرکت، ذاتاً تقسیم‌پذیر است [کنون] باید بدانی که این تقسیم شدن در هیچ نقطه و حدی متوقف نمی‌شود ماسد تقسیمی که در کم‌های متصل قاز یعنی خط، سطح و جسم وجود دارد، زیرا اگر تقسیم در نقطه‌ای متوقف شود، آن نقطه جزء تجزیه‌ناپذیر خواهد بود و بطلان آن [در مباحث قبلی] گذشت.

همچنین، این یک تقسیم بالقوه است نه بالفعل، زیرا اگر بالفعل باشد حرکت از بین



بطلت الحركة، لانتهاء القسمة إلى أحرار دفعية الوقوع.
 وبذلك يتبين: إنه لا مبدأ للحركة ولا مُنتهى لها، بمعنى الجزء الأول
 الذى لا ينقسم من جهة الحركة والجزء الآخر الذى كذلك، لما عرفت آنفاً؛
 أن الجزء بهذا المعنى دفعى الوقوع غير تدريجية، فلا يطبق عليه حدُّ
 الحركة لأنها تدريجية الذات.
 وأما ما تقدّم: أن الحركة تنتهى من الجانبين إلى قوة لا فعل معها و فعل
 لا قوة معه، فهو تحديد لها بالخارج من ذاتها.

الفصل السادس

في موضوع الحركة وهو المتحرك الذى يتلبس بها

قد عرفت: أن الحركة: خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، وأن
 هذه القوة يجب أن تكون محمولة في أمر جوهري قائمة به، وهذا الذى
 بالقوة كمالاً بالقوة للمادة متحد معها؛ فإذا تبدلت القوة فعلاً، كان الفعل
 متحداً مع المادة مكان القوة؛ فمادة الماء مثلاً هواءً بالقوة، وكذا الجسم
 الحامض حلوً بالقوة؛ فإذا تبدلت الماء هواءً، والحموضة حلاوة، كانت
 المادة التى فى الماء هى المتلبسة بالهوائية، والجسم الحامض هو
 المتلبس بالحلاوة؛ ففى كل حركة موضوع،



می رود چرا که حرکت منتهی به اجرایی دفعی الوقوع می شود.^۱ با این سخن روشن می شود که حرکت، مبدأ و مقصد ندارد به این معنا که جزء اولی که از جهت حرکت تقسیم ناپذیر است و جزء آخری که اینگونه است [از جهت حرکت تقسیم ناپذیر است] داشته باشد، بخاطر آنچه اکنون [= در سطر ی قلی] دانستی [و آن] اینکه جزء با این معنا، دفعی الوقوع و غیر تدریجی است و در نتیجه، تعریف حرکت بر آن صدق نمی کند زیرا حرکت، دائماً تدریجی است. اما مطلبی که گذشت - [و آن] اینکه حرکت از دو طرف به قوه ای که فعلیتی با آن نیست و فعلیتی که قوه ای با آن نیست منتهی می شود - [با سخن فعلی ما سازگار است زیرا] این مطلب، تعریف حرکت با امری خارج از ذات آنست.^۲

(فصل پنجم) -

موضوع حرکت و آن [شیء] متحرکی است که به حرکت متصف می شود.

^۱ دانستی که حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت است و اینکه لازم است این قوه، در یک امر جوهری که قوه و استه بدانست حمل شود و این شیء که بالقوه است، کمال بالقوه برای ماده بوده و با آن متحد است و زمانی که قوه به فعلیت تبدیل شود، فعلیت بجای قوه با ماده متحد خواهد شد، لذا ماده آب به عنوان مثال، بالقوه بخار است و نیز جسم ترش مزه، بالقوه شیرین است، در نتیجه، زمانی که آب به بخار و ترشی به شیرینی تبدیل شود، همان ماده موجود در آب به هوا متصف می شود و همان جسم ترش است که متصف به شیرینی است پس در هر حرکتی، موضوعی وجود

۱. پس اجرایی که طول ندارد و گره تقسیم پذیر می بودند در نتیجه، از مجموع اجرای دفعی، حرکت که تدریجی است حاصل می شود.

۲. زیرا قوه و فعل سیال نیستند و لذا خارج از ذات حرکت که دائماً سیال است می باشند.



تتمتع الحركة وتجرى عليه.

و يجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً، تجرى و تتجدد عليه الحركة، و إلا كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل، فلم تتحقق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً.

و يجب أن لا يكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من كل جهة، كالعقل المجرد، إذ لا حركة إلا مع قوة ما، فما لا قوة فيه فلا حركة له؛ و لا أن يكون بالقوة من جميع الجهات، إذ لا وجود لما هو كذلك؛ بل أمراً بالقوة من جهة و بالفعل من جهة، كالمادة الأولى التي لها قوة الأشياء، و فعلية أنها بالقوة؛ و كالجسم الذي هو مادة ثانية، لها قوة الصور النوعية و الأعراض المختلفة و فعلية الحسية و بعض الصور النوعية.

الفصل السابع

في فاعل الحركة و هو المتحرك

يجب أن يكون المتحرك غير المتحرك، إذ لو كان المتحرك هو الذي يوجد الحركة في نفسه، لزم أن يكون شيء واحد فاعلاً و قابلاً من جهة واحدة؛ و هو محال، فإن حيثية «الفعل» هي حيثية «الوجدان» و حيثية «القبول» هي حيثية «الفقدان»؛ و لا معنى لكون شيء واحد واحداً وفاقداً من جهة واحدة. و أيضاً: المتحرك هو بالقوة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له بالحركة و فاقد له، و ما هو بالقوة لا يفيد فعلاً.



دارد که حرکت آنرا توصیف کرده، و بر آن جاری می‌شود و لازم است که موضوع حرکت، امر ثابتی باشد که حرکت بر آن جاری می‌شود و تدریجاً پدید می‌آید و گر نه آنچه بالقوه است با آنچه رو به فعلیت آورده مغایر خواهد بود و لذا حرکتی که خروج تدریجی از قوه به فعلیت است محقق نخواهد شد و لازم است که موضوع حرکت امری نباشد که از هر جهت بالفعل است، همانند عقل مجرد، چرا که حرکت، بدون وجود قوه محقق نخواهد شد لذا آنچه که هیچ قوای در آن نیست هیچ گونه حرکتی برایش وجود نخواهد داشت و [بیر] لازم است که [موضوع حرکت] از تمام جهات بالقوه نباشد زیرا چنین چیزی، وجود پیدا نمی‌کند بلکه می‌باید امری باشد که از جهتی بالقوه و از جهتی دیگر بالفعل است، مانند ماده اولیه که قوه اشیا را دارد و فعلیتش همانست که بالقوه است و مانند جسم که ماده دوم است و قوه صورت‌های نوعیه و اعراض گوناگون و فعلیت [جسم بودن] و فعلیت برخی از صورت‌های نوعیه را داراست.

— فصل ۷ —

فاعل حرکت که همان محرک است.

لازم است که محرک غیر از متحرک باشد، زیرا اگر متحرک همان چیزی باشد که حرکت را در خود ایجاد کرده لازم می‌آید که یک شیء واحد از یک جهت واحد، هم فاعل و هم قابل باشد و این محال است زیرا حیثیت فعل، حیثیت «وجدان» [= دارا بودن] و حیثیت قبول، حیثیت «فقدان» [= نداشتن] است و معاً ندارد که شیء واحد از جهت واحد، هم واجد باشد و هم فاقد.

و همچنین، متحرک نسبت به فعلیتی که بسبب حرکت برایش بدست می‌آید بالقوه است و فاقد آن است و آنچه بالقوه است نمی‌تواند معید فعلیت باشد و لازم است که



و يجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمراً متغيراً متجدداً الذات؛ إذ لو كان أمراً ثابتاً الذات من غير تغير و سيلان، كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه، فلم يتغير جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء، لثابت علته من غير تغير في حالها، فلم تكن الحركة حركة، هذا خلف.

الفصل الثامن

في ارتباط المتغير بالثابت

ربما قيل: إن و حوب استناد المتغير المتجدد إلى علة متغيرة مستجددة مثله، يوجب استناد علة المتغيرة المتجددة أيضاً إلى مثيلها في التغير والتجدد، وهلم جراً، ويستلزم ذلك: إما التسلسل، أو الدو، أو التعر في المبدأ الأول، تعالى عن ذلك. وأجيب: بأن التجدد والتغير ينهي إلى جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدد ذاتياً له، فيصح استناده إلى علة ثابتة توحد ذاته، لأن إيجاده ذاته عين إيجاده تجدد.

الفصل التاسع

في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة

مسافة الحركة هي: «الوجود المتصل السيتال الذي يسري على الموضوع المتحرك» وتنتزع منه لا محالة مقولة من المقولات، لكن لا من حيث إنه متصل واحد متغير، فإن لازمه وقوع التشكيك في الماهية،



فاعلِ قریب حرکت، امری متغیر بوده و ذاتش غیر ثابت و سیال باشد زیرا اگر امری با ذات ثابت و بدون تغیر و سیلان باشد، آنچه از آن صادر می‌شود، امری ذاتاً ثابت خواهد بود، لذا از حرکت به غیر خود یعنی اجزای دیگر تغییر نمی‌یابد [نمی‌رسد] به دلیل ثابت بودن علتش، بدون آنکه تغییری در حالش حاصل شده باشد، لذا چنین حرکتی، [در واقع] حرکت نخواهد بود و این خلاف فرض است.

— فصل ۸ —

ارتباط متغیر با ثابت

گاهی [چنین] گفته شده است که لزوم استناد داشتن امر متغیر و سیال به یک علت متغیر و سیال همچون خود، موجب می‌شود که علتش هم که متغیر و سیال است، به علتی مانند خود در تغیر و سیلان داشتن استناد داشته باشد و این سلسله را همی‌طور ادامه بده و این مستلزم تسلسل یا دور یا تغیر مبدأ اولی هستی است [در حالیکه] او از این امر برتر [و پیراسته و مژده] است، و [به این صورت] جواب داده شده که سیلان و تغیر، به جوهری که ذاتاً متحرک است منتهی می‌شود، لذا سیلان، ذاتی اوست پس، مستند بودن آن به علت ثابتی که ذات آنرا محقق می‌کند صحیح است زیرا ایجاد کردن ذات آن، عین ایجاد سیلان آنست.

— فصل ۹ —

مسافتی که متحرک با حرکت آن را می‌پیماید

مسافت حرکت، وجود متصل سیالی است که بر موضوع متحرک جاری می‌شود و ناگزیر، مقوله‌ای از مقولات از آن انشاع می‌شود اما نه از آن جهت که متصل، واحد و



وهو محال؛ بل من حيث إنه منقسم إلى أقسام آتية الوجود، كل قسم منه نوع من أنواع المقولة مبائن لغيره؛ كنمو لجسم مثلاً، فإنه حركة منه في الكم، يرد عليه في كل أن من آتات الحركة نوع من أنواع الكم المتصل مبائن للنوع الذي ورد عليه في الآن السابق والنوع الذي سترد عليه في اللاحق.

فمعنى حركة الشيء في المقولة: أن يرد على الموضوع في كل أن نوع من أنواع المقولة مبائن للنوع الذي يرد عليه في آن غيره.

الفصل العاشر

في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الفلاسفة أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأين، والكيف، والكم، والوضع.

أما الأين: فوقع الحركة فيه طاهر، كالحركات المكانية التي في الأجسام؛ لكن في كون الأين مقولة برأسها كلام، وإن كان مشهوراً بينهم؛ بل الأين ضرب من الوضع، وعليه فالحركة الأينية ضرب من الحركة الوضعية.

وأما الكيف: فوقع الحركة فيه، وخاصة في الكيفيات غير الفعلية، كالكيفيات المختصة بالكميات، كالاستواء والاعوجاج ونحوهما، ظاهر؛ فإن الجسم المتحرك في كنه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمه.

وأما الكم: فالحركة فيه «تغير الجسم في كنه تغيراً متصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً»، كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجبه زيادة متصلة منتظمة تدريجاً.



متغیر است زیرا لازمه آن واقع شدن تشکیک در ماهیت است و این محال است بلکه از آن جهت که این وجود، به اقسامی تقسیم می شود که وجودشان آنی است و هر قسم از آن، نوعی از انواع مقوله بوده و مابین باغیر خود است، مانند رشد جسم، چرا که با نوعی که در لحظه قبلی بر آن وارد شده و نوعی که در لحظه بعدی بر آن وارد می شود، مابینت دارد. در نتیجه، معنای حرکت شیء در یک مقوله ایست که در هر لحظه، نوعی از انواع مقوله، که با نوعی که در لحظهای دیگر وارد می شود مابین است، بر موضوع وارد شود.

فصل ۱۵ -

مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود

مشهور در میان فلاسفه مقدم، آنست که مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود چهار مقوله است: «این»، «کیف»، «کم» و «وضع».

۱ - وقوع حرکت در «این» روشن است، مانند حرکات مکانی در اجسام، اما در اینکه «این» یک مقوله مستقل است، بحث [و مناقشه] وجود دارد، گرچه مقوله مستقل بودن آن میان فلاسفه شهرت دارد بلکه [به نظر ما] این، گونه ای از مقوله وضع است و بنابراین، حرکت واقع در این، نوعی از حرکت وضعی است.

۲ - وقوع حرکت در کیف و مخصوصاً در کیفیات غیر فعلی مانند کیفیات مختص به کمیات، مثل راست و کج بودن و امثال ایندو، امری روشن و واضح است زیرا جسمی که در کم خود متحرک است، در کیفیات وابسته به کم اش هم متحرک می باشد.

۳ - حرکت در کم، همان تغیر جسم در کم خود است، یک تغیر پیوسته که مانستی منظم بصورت تدریجی رخ می دهد، مانند رشد که همان افزایش جسم در ناحیه حجم خود است، افزایشی پیوسته، منظم و تدریجی.



وقد أورد عليه: أن النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم، فالكم الكبير اللاحق هو الكم العارض لمجموع الأجزاء الأصلية والمنظمة، والكم الصغير السابق هو الكم العارض لنفس الأجزاء الأصلية؛ والكمّان متباينان غير متصلين، لتباين موضوعيهما، فلا حركة في كم، بل هو زوال كم وحدوث آخر.

وأجيب عنه: أن انضمام الصائم لا ريب فيه، لكن الطبيعة تُبدّل الأجزاء المنظمة بعد الصم إلى صورة الأجزاء الأصلية، ولا تزال تُبدّل؛ وتزيد كمية الأجزاء الأصلية تدريجاً بانضمام الأجزاء وتغيّر ها إلى الأجزاء الأصلية، فيزداد الكم العارض للأجزاء الأصلية زيادةً متصلةً تدريجية، وهي الحركة. وأما الوضع: فالحركة فيه أيضاً ظاهرة، كحركة الكرة على محورها، فأنه تُبدّل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، وهو تغيّر تدريجي في وضعها. قالوا: ولا تقع حركة في باقي المقولات، وهي الفعل، والانفعال، ومتى، والاضافة، والجدة، والجوهر.

أما الفعل والانفعال: فأنه قد أخذ في مفهوميهما التدريج، فلا فرد أني الوجود لهما، ووقوع الحركة فيهما يقتضي الانقسام إلى أقسام آتية الوجود، وليس لهما ذلك.

وكذا الكلام في متى، فأنه: «الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان»، فهي تدريجية ثنائي وقوع الحركة فيها، المقتضية للانقسام إلى أقسام آتية الوجود. وأما الاضافة: فأنها انتزاعية تابعة لطرفيها،



بر این مثال اشکال وارد شده که رشد در اثر ضمیمه شدن اجزائی از خارج به اجزای جسم حاصل می شود لذا کمیت بزرگ بعدی، همان کمیت عارض بر مجموع اجزای اصلی و اجزای ضمیمه شده است و کمیت کوچک قبلی، همان کمیت عارض بر خود اجزای اصلی است و این دو کمیت، متاین و ناپوسته اند، به دلیل تباین و جدایی موضوع هایشان، در نتیجه، هیچ حرکتی در کم وجود ندارد بلکه آن [در واقع] از بین رفتن یک کم و به وجود آمدن یک کم دیگر است. و در جواب از آن گفته شده که در ضمیمه شدن ضمیمه ها شکی نیست ولی طبیعت [صورت نوعیه] اجزای ضمیمه شده را پس از ضمیمه شدن، به صورت اجرای اصلی تبدیل می کند و همواره کمیت اجزای اصلی، با ضمیمه شدن احرا [ی حدید] و تبدیل آنها به اجرای اصلی، بطور تدریجی تبدیل شده و افزایش می یابد لذا کم عارض بر اجرای اصلی، بصورت متصل و تدریجی افزایش می یابد و این همان حرکت است.

۴- حرکت در مقوله وضع بر روشی است، مانند حرکت کره بر محور خود، چرا که با این حرکت، نسبت نقاط فرضی کره با خارج از آن تغییر می کند و این یک تعبیر تدریجی در وضع کره است.

گفته اند که در ملقی مقولات حرکتی رخ نمی دهد و آنها عبارتند از مقوله فعل، انفعال، متی، اضافه، جده و جوهر و اما [عدم وقوع حرکت در مقوله فعل و انفعال از آنروست که در مفهوم آیندو، تدریجی بودن لحاظ شده است، لذا فرد و مصداقی که وجودش آنی باشد ندارد در حالیکه وقوع حرکت در آنها مسبب انقسامشان به اجزائی که وجودشان آنی است می باشد حال آنکه، چنین اجزائی ندارند در مقوله «متی» هم همین سخن جاری است زیرا متی، هیأت حاصل از نسبت شیء با زمان است و در نتیجه تدریجی بوده و با وقوع حرکت در آن که طالب انقسام به اجزای آنی الوجود است منافات دارد. و اما [عدم وقوع حرکت در مقوله] اضافه به این دلیل است که اضافه امری انتزاعی و تابع طرفین خود است، لذا در هیچ چیزی از جمله حرکت



فلا تستقلُ بشيءٍ، كالحركة؛ وكذا الجدة، فإنَّ التغيُّر فيها تابعٌ لتغيُّر موضوعيها،
كتغيُّر الثقل أو القدم عما كانتا عليه.

وأما الجوهر: فوقع الحركة فيه يستلزمُ تحقق الحركة من غير موضوع ثابت،
وقد تقدَّم: أنَّ تحقق الحركة موقوفٌ على موضوع ثابتٍ باقٍ مادامت الحركة.

الفصل الحادي عشر

في تعقيب ما مرَّ في الفصل السابق

ذهب صدر المثلين (ره) إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر؛ واستدلَّ عليه
بأمور، أوضحها: أنَّ وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية يفضي بوقوعها
في مقولة الجوهر، لأنَّ الأعراض تابعة للجواهر، مستندة إليها استناد الفعل إلى
فاعله، فالأفعال الجسمانية مستندة إلى الطبائع والصور النوعية، وهي الأسباب
القريبة لها؛ وقد تقدَّم: أنَّ السبب القريب للحركة أمرٌ تدريجيٌّ كمثليها؛ فالطبائع و
الصور النوعية في الأجسام المتحركة في الكم والكيف والأين والوضع متغيرة
سيالة الوجود كأعراضها؛ ولو لا ذلك لم يتحقق سببٌ لشيءٍ من هذه الحركات.
وأوردَ عليه: أنا ننقلُ الكلام إلى الطبيعة المتجددة، كيف صدرت عن العبد
الثابت وهي متجددة؟!

وأجيب عنه: بأنَّ الحركة لما كانت في جوهرها، فالتغيُّر والتجدد ذاتيُّ لها، و
الذاتي لا يعلل؛ فالجاعل إنما جعل المتجدد، لا أنه جعل



استقلال ندارد و «جده» هم همینطور است، زیرا تغیر در آن، تابع تغیر در موضوع می‌باشد، مانند تغیر کفش یا پا از حالتی که داشته‌اند [به سوی حالتی دیگر].
و اما وقوع حرکت در مقوله جوهر مستلزم محقق شدن حرکت بدون وجود یک موضوع ثابت است در حالیکه [در مباحث قبلی] گذشت که محقق شدن حرکت وابسته است به موضوع ثابتی که مادی می‌که حرکت هست، باقی [و پا برجا] است.

— فصل ۱۱ —

ادامه مطلبی که در فصل سابق بیان شد.

صدرالمتألهین علیه السلام به وقوع حرکت در مقوله جوهر معتقد شده است و [برای اثبات آن] به اموری استدلال کرده که واضح‌ترین آنها اینست که وقوع حرکت در مقولات چهارگانه عرصی حکم می‌کند به اینکه حرکت در مقوله جوهر واقع می‌شود زیرا اعراض تابع جواهر و متکی به آنهایند، همانند اتکای فعل به فاعلش، لذا افعال جسمانی متکی به طبایع و صورتهای نوعی‌اند و این صور نوعیه علت نزدیک آنهایند، و گذشت که علت نزدیک حرکت، امری تدریجی همانند خود حرکت است لذا طبایع و صورتهای نوعی در اجسامی که در کم، کیف، ایں و وضع متحرک‌اند، متغیر بوده و وجودشان همانند اعراضشان سیال است و اگر چنین نباشد هیچ یک از این حرکات، علتی [برای خود] نخواهند داشت. و براین قول [این اشکال] وارد شده که ما بحث خود را متوجه خود طبیعت سیال می‌کنیم که چگونه در حالی که سیال است از یک مبدأ ثابت صادر شده [و پدید آمده] است؟ و در جواب از آن گفته شده از آنجا که حرکت در درون آنست پس تغیر و سیلان برای آن ذاتی است و امر ذاتی علت نمی‌خواهد، لذا جاعل [آفریننده صور نوعی] آنها صورت نوعی سیال را آفریده است نه آنکه به صورت نوعی سیال [پس از آفریدن اصل وجودش و در مرحله‌ای دیگر]



المتجدد متجدداً.

وأورد عليه: أنا نوجه استناد الأعراس المتحددة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه، من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجددة؛ فالتجدد ذاتي للعرض المتحدد، و الطبيعة جعلت العرض المتجدد، ولم تجعل المتجدد متجدداً.
وأجيب عنه: بأن الأعراس مستندة في وجودها إلى الجوهر و تابعة له، فالذاتية لا بد أن تتم في الجوهر.

وأورد عليه أيضاً: أن القوم صححوا ارتباط هذه الأعراس المتحددة إلى المبدأ الثابت، من طبيعة وغيرها، بنحو آخر، وهو، أن التغير لاحق لها من خارج، كجديد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية، وكتحدد أحوال أخرى في الحركات الفسائية التي على خلاف الطبيعة، وكتحدد إرادات جريته منبعثه من النفس في كل حد من حدود الحركات الفسائية التي مبدؤها النفس
وأجيب عنه: بأننا ننقل الكلام إلى هذه الأحوال و الإرادات المتجددة، من أين تجددت؟ فإنها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعية إلى الطبيعة؛ وكذا في القسرية، فإن القسر ينتهي إلى الطبيعة؛ وكذا في النفسانية، فإن الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضاً الطبيعة، كما سيجي.

ويمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر بما تقدم: أن وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر، فتغيره و تجددّه تغير للجوهر و تجدد له

و يتفرع على ما تقدم أولاً: أن الصور الطبيعية المتبدلة صورة بعد صورة على المادة، بالحقبة صورة جوهرية واحدة سيالة، تجري على المادة، و يتفرع من كل



سِیَالِیت بدهد [یعنی در یک مرحله و یکباره صورت نوعی سیال را می‌آفریند] و بر آن اشکال وارد شده که ما استناد و اتکای اعراض سیال به طبیعت را عیناً به همین صورت توجیه می‌کنیم بدون آنکه بیاری باشد که طبیعت را سیال قرار دهیم. بنابراین، سِیَالِیت، یک امر ذاتی برای عرض در حال سیلان است و طبیعت هم [یکباره] عرض سیال را آفریده است به آنکه سیال را سیال کرده باشد و در جواب از آن گفته شده که اعراض در وجود، وابسته به جوهر و تابع آنند و بنابراین، ذاتی بودن سیلان می‌باید در حواهر محقق شود [و نه در اعراض] همچنین بر اس قول [اشکال] وارد شده که فلاسفه، ارتباط این اعراض سیال با یک مبدأ ثابت - طبیعت یا غیر آن - را به گونه‌ای دیگر تبیین کرده‌اند و آن اینکه تغییر و حرکت [در اعراض] از خارج ذات، عارض بر آنها می‌شود، مانند تعبیر درجات بردیکی و بُعد از هدف مطلوب در حرکت‌های طبیعی و تغییر حالت‌هایی دیگر [در حرکت‌های] قسری‌ای که بر خلاف طبیعت‌اند و مانند تعبیر اراده‌های جزئی بر حاسنه از نفس در هر مرحله از مراحل حرکات نفسانی‌ای که مبدأ آنها نفس است و در جواب از آن گفته شده که ما سخن خود را معطوف به همین احوال و اراده‌های متغیر می‌کنیم که منشأ تغییرشان چیست؟ چرا که اینها با گیر در حرکت طبیعی به طبیعت منتهی می‌شوند، و در حرکات قسری هم چنین است زیرا قسر به طبیعت منتهی می‌شود و در حرکات نفسانی هم همیگونه است زیرا فاعل بدون واسطه، در ایجاد حرکت در آنها هم طبیعت است، چنانکه خواهد آمد و می‌توان به حرکت در جوهر با مطلبی که در گذشته بیان شد استدلال کرد و آن اینکه وجود عرض از مراتب وجود جوهر است، از آن حیث که وجود نفسی آن عین وجود [ربطی] آن برای جوهر است لذا تعبیر و سیلان آن، همان تغیر و سیلان جوهر است.

بر مطالبی که گذشت این نتایج مترتب می‌شود:

اول - صورتهای متغیر طبیعت که یکی پس از دیگری بر ماده عارض می‌شوند، در حقیقت یک صورت جوهری سیال است که بر ماده جاری شده و از هر مرتبه‌ای از



حد من حدودها مفهوم مغاير لما يُترع من غيره.

هذا في تبدل الصور الطبيعية بعضها من بعض؛ وهناك حركة اشتدادية جوهريّة أخرى، هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعية، ثم النباتية، ثم الحيوانية، ثم الانسانية.

و ثانياً: أن الجواهر المتحرك في جوهره متحرك بجميع أعراضه، لما سمعت من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجواهر الموضوع لها. ولازم ذلك: كون حركة الجواهر في المقولات الأربع أو الثلاث من قبيل الحركة في الحركة؛ وعلى هذا ينبغي أن تُسمى هذه الحركات الأربع أو الثلاث «حركات ثانية»، وما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا يعرضه «حركات أولى».

و ثالثاً أن العالم الجسماني بمادته الواحدة حقيقة واحدة سيالة، متحركة بجميع جواهرها وأعراضها، قاطنة واحدة، إلى غاية ثابتة لها الفعلية المحضة.

الفصل الثاني عشر

في موضوع الحركة الجوهرية و فاعليها

قالوا: إن موضوع هذه الحركة هو المادة المتحصلة بصورة ما من الصور المتعاقبة المتحدة بالاتصال والسيلان، فوحدة المادة و شخصيتها محفوظة



مراتب آن، مفهومی مغایر با مفهوم متنوع از مرتبه دیگر، انتزاع می‌شود، این سخن درباره تبدیل برخی از صورتهای طبیعی به برخی دیگر است و [اما] در اینجا یک حرکت جوهری اشتدادی دیگر هم هست که آن حرکت ماده اولیه بسوی صورت طبیعی، سپس صورت گیاهی، سپس حیوانی و سپس انسانی می‌باشد.

دوم: جوهری که در نهاد خود متحرک است، با تمامی اعراض خود در حرکت است، به دلیل آنچه دانستی [که عبارتست] از این سخن که وجود اعراض، از مراتب وجود جوهری است که موضوع آنهاست و لازمه این مطلب آنست که حرکت جوهر در مقولات چهارگانه یا سه گانه^۱ از قبیل حرکت در حرکت باشد و بنابراین، سرور است که این حرکات چهارگانه یا سه گانه «حرکات ثانویه» و حرکتی که به تبع جوهر - نه به عرص آن^۲ - برای مطلق اعراض ثابت است «حرکات اولیه» نامیده شوند.

سوم: عالم جسمانی، با ماده واحدی که دارند، یک حقیقت سیال بوده که با تمام حواهر و اعراضش در حرکت است و قافله واحدی است که بسوی عابثی ثابت که فعلیت محض است حرکت می‌کند:

- فصل ۱۲ -

موضوع حرکت جوهری و فاعل آن

گفته‌اند: موضوع این حرکت، ماده‌ای است که با صورتی از صورتهای پی‌درپی، تحصیل می‌یابد [= موجودیت پیدا می‌کند] صورتهایی که به سبب اتصال [به هم] و سیلان، با هم متحدانند. بنابراین، وحدت و تشخیص ماده با یک صورت نامعین از

۱. سه گانه بودن بر اساس رجوع مقوله این به مقوله وضع است. مؤلف

۲. اشاره است به مجازی بودی اسناد در مقولات چهارگانه یا سه گانه ط



بصورة ما من الصور المتبدلة؛ و صورة ما و إن كانت مبهمه، لكن وحدثها محفوظة بجوهر مفارق، هو الفاعل للمادة، الحافظ لها و لوحدثها و شخصيتها بصورة ما، فصورة ما شريكه العلة للمادة؛ و المادة المتحصلة بها هي موضوع الحركة.

و هذا، كما أن القائلين بالكون و الفساد النافين للحركة الجوهرية قالوا، إن فاعل المادة هو صورة ما، محفوظة وحدثها بجوهر مفارق يفعلها و يفعل المادة بواسطتها، فصورة ما شريكه العلة بالنسبة إلى المادة، حافظة لتخصبها و وحدثها.

و التحقيق، أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تحتفظ به و خدة الحركة و لا ينشلم بطرو الانقسام عليها و عدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتصال الحركة في نفسها و كون الانقسام و همياً غير فكّي كاف في ذلك؛ و إن كانت لأجل أنها معنى ناعتى يحتاج إلى أمر موجود لنفسه، حتى يوجد له و ينعته؛ كما أن الأعراض و الصور الجوهرية المنطبقة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك، توجد له و تنعته، فموضوع الحركات العرضية أمر جوهرى غيرها، و موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، إذ لا نعى بموضوع الحركة إلا ذاتاً تقوم به الحركة



صورت‌هایی که به یکدیگر مدلل می‌شوند حفظ می‌شود و یک صورت نامعین، گرچه مبهم است اما وحدت آن با جوهر محزّدی که ایجاد کننده ماده بوده و با کمک یک صورت نامعین، حافظ آن و حافظ وحدت و تشخّص آن است، حفظ می‌شود. بنابراین، صورت نامعین، شریک علت [ذاتی] ماده است و ماده‌ای که با صورت نامعین تحصیل [و تعین] می‌یابد، موضوع حرکت است، و این همانند [مطلبی است که] قائلان به کون و فساد و نفی کنندگان حرکت جوهر گفته‌اند که، علت و علی ماده، صورت نامعینی است که حفظ وحدت آن بواسطه جوهر مجزّدی است که صورت را ایجاد می‌کند و ماده را [هم] با واسطه صورت به وجود می‌آورد، لذا صورت نامعین - نسبت به ماده - شریک علت آن محسوب می‌شود و حافظ تحصیل [و تعین] و وحدت آنست. تحقیق [در مطلب] آنست که پیش حرکت به موضوع ثابتی که مادام که حرکت هست باقی باشد گرچه این خاطر [است که به سبب] آن، وحدت حرکت حفظ شود و [این وحدت] سبب عارض شدن انقسام بر حرکت و [سبب] عدم اجتماع اجرای حرکت در وجود خارجی شکسته نشود [در این صورت باید گفت که] اتصال ذاتی حرکت و اینکه انقسام [به اجرا] وهمی و غیر فکّی است [= انفکاک حقیقی و خارجی در آن نیست]، در حصول این امر کافی است و اگر بخاطر آنست که حرکت، یک معنای توصیف کننده است، نیازمند است به امری که موجود لایفه باشد [موجودیتش برای خودش باشد، در مقابل موجود لغیره که موجودیتش برای غیر خود است، همانند اعراض] تا آنکه حرکت برای آن موجود شود [موجود لغیره] و آنرا توصیف کند همانگونه که اعراض و صورت‌های جوهری منقطع در ماده، نیازمند به چنین موضوعی هستند [یعنی موجود لایفه باشد] تا برای آن موجود باشند [موجود لغیره] و آنرا توصیف کنند، لذا موضوع حرکت‌های عرضی، امری جوهری و مغایر با خود حرکت است و موضوع حرکت جوهری، خود حرکت است زیرا مقصود ما از موضوع حرکت چیزی نیست جز ذاتی که حرکت بسبب آن قوام پیدا می‌کند و برای آن موجود



و توجد له؛ و الحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيالة، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها، فهي حركة و متحركة في نفسها.
و إسناد الموضوعية إلى المادة التي تجري عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال و السيلان لمكان اتحادها معها، وإلا فهي في نفسها عارية عن كل فعلية.

الفصل الذائث عشر

في الزمان

إننا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة منقسمة إلى قطعات، لا تجتمع قطعة منها القطعة الأخرى في فعلية الوجود، إنما أن فعلية وجود القطعة المفروضة ثانياً متوقفة على زوال الوجود الفعلي للقطعة الأولى؛ ثم نجد القطعة الأولى المتوقفة عليها منقسمة في نفسها إلى قطعتين كذلك، لا تجتمع إحدهما الأخرى، وهكذا كلما حصلنا قطعة قبلت القسمة إلى قطعتين كذلك، من دون أن نقف القسمة على حد.

و لا يتأتى هذا إلا بعروض امتداد كمي على الحركة، تتقدّر به و تقبل الانقسام؛ وليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة، لأنه امتداد متعين، و ما في الحركة في نفسها امتداد مبهم، نظير الامتداد المبهم الذي في الجسم الطبيعي و تعينه الذي هو الجسم التعليمي.



می‌شود [موجود لغیره] و حرکت جوهری از آنجا که یک ذات جوهری سیال است، قائم به ذات خود بوده و برای خود موجود می‌باشد [موجود لنفسه] لذا حرکت جوهری، [هم] در درون خود متحرک است و اینکه موضوع بودن به ماده‌ای که صورتهای جوهری به نحو پیوسته و سیال بر آن جاری می‌شوند، بست داده می‌شود به دلیل اتحاد ماده با صورت است و گرنه [موضوع حقیقی صورت است] چرا که ماده ذاتاً از هر فعلیتی خالی و پیراسته است.

- فصل ۱۳ -

زمان

ما می‌دانیم که پدیده‌های واقع در حرکت، به قطعاتی تقسیم می‌شوند که هیچکدام از این قطعات با دیگری در فعلیت وجود جمع نمی‌شود [یعنی اگر یک قطعه فعلیت داشت، قطعه دیگر فعلیت نخواهد داشت، به بیان دیگر، وقتی حرکت به نقطه‌ای رسید، در نقطه فعلی حرکتی نیست] به دلیل آنکه فعلیت وجود قطعه فرضی دوم، متوقف بر اریس رفتن وجود فعلی قطعه اول است، سپس در می‌یابیم قطعه اول - که قطعه دوم بر آن متوقف بود - فی حد نفسه به دو قطعه‌ای تقسیم شود که همچنین یکی از آنها با دیگری جمع نمی‌شود، همینطور هرگاه قطعه‌ای بدست آوریم، به دو قطعه اینچینی قبول قسمت می‌کند بدون آنکه تقسیم در جایی متوقف شود و این تقسیم شدن جز با عارض شدن یک امتداد کمی [= مقیاری] بر حرکت که حرکت با آن اندازه‌گیری شده و قبول انقسام می‌کند ممکن نیست و این امتداد، خود حقیقت حرکت نیست، زیرا این امتداد، یک امتداد مشخص و معین است [ولی] آنچه در خود حرکت وجود دارد یک امتداد مبهم است، نظیر امتداد مبهم موجود در جسم طبیعی و تعین آن که همان جسم تعلیمی است. لذا این امتدادی که بسپ آن، امتداد حرکت



فهذا الامتداد، الذي به تعيَّن امتداد الحركة، كم متصل عارض للحركة؛ نظير الجسم التعليمي، الذي به تعيَّن امتداد الجسم الطبيعي، للجسم الطبيعي؛ إلا أن هذا الكم العارض للحركة غير قارٍ ولا يجمع بعض أجزائه المفروضة بعضاً، بخلاف كمية الجسم التعليمي فإنها قارةٌ مجتمعةُ الأجزاء. وهذا هو الزمان العارض للحركة ومقدارها، وكلُّ جزءٍ منه، من حيث إنه متوقَّف عليه لآخر، متقدِّمٌ بالنسبة إليه؛ ومن حيث إنه متوقَّف، متأخِّرٌ بالنسبة إلى ما توقَّف عليه. والطرف منه الحاصل بالقسمة هو «الآن».

وقد تبين بما تقدَّم أولاً: أن لكلِّ حركةٍ زماناً خاصاً بها هو مقدار تلك الحركة؛ وقد أطلق الناس على تقدير كميَّة الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العام، الذي هو مقدار الحركة اليومية، لكونه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كاقة؛ وقد قسَّموه إلى: القرون، والسنين، والشهور، والأسابيع، والأيام، والساعات، والدقائق، والثواني، وغيرها، لتقدير الحركات بالتطبيقي عليها.

والزمان الذي له دخلٌ في الحوادث الزمانية، عند المثبتين للحركة الجوهرية، هو زمان الحركة الجوهرية.

وثانياً: أن التقدُّم والتأخَّر ذاتيان بين أجزاء الزمان، بمعنى أن كون وجود الزمان سيالاً غير قارٍ، يقتضى أن ينقسم، لو انقسم، إلى جزءٍ يتوقَّف على زواله وجود جزءٍ آخر بالفعل، والمتوقَّف عليه هو المتقدِّم والمتوقَّف هو المتأخَّر.



معین و مشخص می‌شود، کم متصلی است که عارض حرکت می‌شود مانند جسم تعلیمی که بسبب آن، امتداد جسم طبیعی برای آن معین و مشخص می‌شود لکن این کم عارض بر حرکت «غیر قار» است و بعضی از اجزای مفروض آن نمی‌توانند با بعضی دیگر جمع شوند، بر خلاف کمیت جسم تعلیمی، چرا که این کمیت قار بوده و اجزای آن با هم جمع می‌شوند و این کمیت، همان زمان عارض بر حرکت و [همان] مقدار حرکت است و هر جزئی از آن، از آن جهت که جزء دیگر بر آن متوقف است نسبت به آن مقدم است و از آن جهت که خود، متوقف [بر جزء قبلی] است، نسبت به آن متأخر است و طرف زمان که از راه تقسیم حاصل می‌شود «آن» [= لحظه] می‌باشد.

با مطالبی که گذشت روشن شده است که:

۱ - هر حرکتی، زمانی محصور به خود دارد که همان مقدار حرکت است و تمام مردم اندازه‌گیری همه حرکات و تغییر نسبت‌های میان آنها را با زمان عامی که همان مقدار حرکت شانه روزی است انجام می‌دهند، زیرا که این زمان ترد آنها شایسته شده بوده و برای همگی آنها مشهود است و آنرا به قرن‌ها، سالها، ماهها، هفته‌ها، ساعتها، دقیقه‌ها، ثانیه‌ها و غیره تقسیم کرده‌اند، برای آنکه حرکات را با تطبیق دادن بر آنها اندازه‌گیری کنند زمانی که در حوادث زمانی [پدیده‌های زمان‌مند] دخالت دارد، در ترد قائلان به ثبوت حرکت جوهری همان زمان حرکت جوهری می‌باشد.

۲ - تقدم و تأخر در میان اجزای زمان امری ذاتی است به این معنا که سیال و غیر قار بودن وجود زمان اقتضای کند که اگر تقسیم شود،^۱ به جزئی منقسم شود که وجود بالفعل یک جزء دیگر متوقف بر آن است و جزئی که [وجود جزء دیگر] بر آن متوقف است «متقدم» و جزء وابسته «متأخر» است.

۱ اشاره است به آنکه تقسیم آن خارجی نیست بلکه ذهنی است.



و ثالثاً: أن الآن، وهو طرف الزمان و الحد الفاصل بين الجزئين لو انقسم، هو أمرٌ عديم؛ لكون الانقسام همتاً غير فكتي.
 و رابعاً: أن تتالي الأتات - وهو اجتماع حدثين عديمين او أكثر من غير تخلل جزء من الزمان فاصل بينهما - معال، و هو ظاهر؛ و مثله الكلام في تتالي الأتات المنطبقة على طرف الزمان، كالوصول و الافتراق.
 و خامساً: أن الزمان لا أول له و لا آخر له، بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبتدئه او منتهاه، لأن قبول القسمة ذاتي له.

الفصل الثامن عشر في السرعة و البطؤ

إذا فرضنا حركتين و اعتبرنا النسبة بينهما، فإن تساوتا زماناً، فأكثرهما قطعاً للمسافة أسرعهما، و إن تساوتا مسافة فأقلهما زماناً أسرعهما؛ فالسرعة قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، و البطؤ خلافه.
 قالوا: إن البطؤ ليس بتحليل السكون، بأن تكون الحركة كلما كان تخلل السكون فيها أكثر كانت أبطأ، و كلما كان أقل كانت أسرع؛ و ذلك لا اتصال الحركة بامتزاج القوة و الفعل فيها، فلا سبيل إلى تحليل السكون فيها.
 و قالوا: إن السرعة و البطؤ متقابلان تقابل التضاد؛ و ذلك لأنهما وجوديان، فليس تقابلهما تقابل التناقض، او العدم و الملكة؛



۳- آن [= لحظه] - که همان طرف زمان و حد فاصل میان دو جزء در صورت تقسیم زمان است - امری عذمی است چرا که این تقسیم وهمی و غیر فکّی است. [در خارج انفکاک و تقسیمی وجود ندارد].

۴- توالی آن‌ها [لحظه‌ها] - و آن عبارتست از اجتماع دو حد عذمی یا بیشتر بدون آنکه زمانی میانشان فاصله شود - محال است و این مطلب ظاهر [و روشن] است. سخن دربارهٔ پدیده‌های آنی که منطبق بر طرف زماند همینگونه است، مانند رسیدن و جدا شدن. [دو «رسیدن» و دو «جدا شدن» نمی‌توانند با هم باشند]

۵- زمان، اول و آخر، به معنای جزئی از ابتدا یا انتهای آن که تقسیم نمی‌شود - ندارد، چون تقسیم پذیری، امری ذاتی برای زمان می‌باشد

- فصل ۱۲ -

سرعت و کندی -

زمانی که دو حرکت را فرض کرده و نسبت میان آن دو را ملاحظه کنیم، [آنگاه] اگر زمانشان مساوی باشد، آنکه مسافت بیشتری را طی کرده، سریع‌تر خواهد بود و اگر مسافتشان، یکی باشد آنکه زمانش کمتر باشد، سریع‌تر خواهد بود. بنابراین، سرعت، طی کردن مسافتی زیاد در زمانی کم است و کندی برخلاف آن است.

گفته‌اند: کندی سبب فاصله شدن سکون [در میان حرکت] نیست، به این صورت که هرگاه فاصله شدن سکون در میان حرکت بیشتر باشد، حرکت کندتر و هرگاه فاصله آن کمتر باشد، حرکت تندتر باشد، به دلیل آنکه حرکت، بسبب در آمیختن قوه و فعل در آن، امری متصل [پیوسته] است، بنابراین، راهی برای فاصله شدن سکون در میان آن وجود ندارد. و [نیز] گفته‌اند: سرعت و کندی با هم تقابل - از نوع تقابل تضاد - دارند، زیرا آنها دو امر وجودی‌اند و در نتیجه، تقابل آنها تقابل تناقض یا عدم و ملکه



وليس بالمتضادين، وإلا كانا كلُّهما ثبتَّ أحدهما ثبت الآخر، وليس كذلك؛ فلم يبقَ إلا أن يكونا متضادين، وهو المطلوب.

وفيه: أن من شرط المتضادين أن يكون بينهما غاية الخلاف، وليس بمحققته بين السرعة والبطء، إذ ما من سريع إلا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وكذا ما من بطيء إلا ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

والحق: أن السرعة والبطء وصفان إضافيان، فسرعة حركة بالنسبة إلى أخرى بطء بعينها بالنسبة إلى ثالثة، وكذلك الأمر في البطء. والسرعة بمعنى الحرمان والميلان خاصة لمطلق الحركة، ثم تشتد وتضعف، فيحدث بإضافته بعضها إلى بعض السرعة والبطء الإضافيان.

الفصل الخامس عشر

في السكون

يُطلق السكون على: خلو الجسم من الحركة قبلها أو بعدها؛ وعلى ثبات الجسم على حاله التي هو عليها؛ والذي يقابل الحركة هو المعنى الأول، والثاني لازمه، وهو معنى عدمي، بمعنى انعدام الصفة عن موضوع.



نیست و «متضایف» هم نیستند و گر نه هرگاه یکی از آنها ثابت می‌شد [و در جایی صدق می‌کرد] دیگری هم ثابت می‌شد [و صدق می‌کرد] در حالی که چنین نیست، بنابراین [گزینه‌ای] باقی نمی‌ماند جز اینکه ایندو «متضاد» باشند و این همان مطلوب است [که آنرا ادعا کردیم].

در این سخن [این اشکال] وجود دارد که از جمله شرطهای دو امر متضاد است که میانشان نهایت اختلاف و خود داشته باشد در حالیکه این امر، بین سرعت و کندی موجود نیست، زیرا هیچ حرکت سرّبعی نیست مگر آنکه می‌توان سریع‌تر از آن را هم فرض کرد، همچنین هیچ حرکت کندی نیست مگر آنکه کندتر از آن را هم می‌توان فرض کرد.

حق آنست که سرعت و کندی دو وصف سببی‌اند، زیرا سرعت یک حرکت نسبت به حرکت دیگر، عیناً در مقایسه با حرکت سکون کندی است. در کندی هم مطلب اسپیناسا و سرعت، به معنای چوبان [در راه بودن] و سیلان، ویژگی مختص به تمام حرکات است، حال، این معنا از سرعت، گاهی شدید می‌شود و گاهی ضعیف، لذا در مقایسه برخی از حرکتها با برخی دیگر، سرعت و کندی سببی پدید می‌آید.

– فصل ۱۵ –

سکون

سکون در دو معنا بکار می‌رود:

۱ – اینکه جسم، پیش از حرکت یا پس از آن حالی از حرکت باشد

۲ – اینکه بر حالتی که دارد ثابت داشته باشد، [حالتش تغییر نکند] و معنایی که در مقابل حرکت است همان معنای اول است و معنای دوم لازمه معنای اول است و آن [معنای اول] معنایی علمی است، به معنای بودن وصف [حرکت] در موضوعی که



قابل هو الجسم، فيكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك؛ فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكية. ولا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني، إلا ما كان آتئ الوجود، كالوصول إلى حد المسافة، وانفصال شيء من شيء، وحدوث الأشكال الهندسية، ونحو ذلك.

الفصل السادس عشر

في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التي تتعلق بها ذاتها. فانقسامها بانقسام المبدأ والتمتد؛ كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا، والحركة من لون كذا إلى لون كذا، وحركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا. وانقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات، وحركة الحيوان، وحركة الإنسان. وانقسامها بانقسام المقولة: كالحركة في الكيف، والحركة في الكم، والحركة في الوضع.

وانقسامها بانقسام الزمان. كالحركة لليلية، والحركة النهارية، والحركة الصيفية، والحركة الشتوية.

وانقسامها بانقسام الفاعل. كالحركة الطبيعية، والحركة القسرية، والحركة الإرادية؛ ويلحق بها بوجه: الحركة بالعرض؛ فإن الفاعل بما أن يكون ذا شعور وإرادة بالنسبة إلى فعله، أم لا؛ والأول هو الفاعل



قبول کننده حرکت است که همان جسم است. بنابراین، سکون، نبود حرکت است در چیزی که صلاحیت حرکت را دارد، لذا تقابل میان سکون و حرکت، تقابل عدم و ملکه است و هیچگاه یک جسم یا امر جسمانی از حرکت خالی نیست مگر چیزی که وجودش آنی [= لحظه‌ای] باشد، مانند رسیدن به انتهای مسافت و جدا شدن یک شیء از شیء دیگر و [فیر] پدید آمدن شکل‌های هندسی و امثال اینها.

— فصل ۱۶ —

تقسیمات حرکت

حرکت، بر اساس اقسام امور ششگانه‌ای که ذات حرکت بدانها تعلق می‌گیرد، تقسیماتی دارد.

۱ - تقسیم حرکت به سبب تقسیم مبداء و مقصد آن، مانند حرکت از فلان مکان به فلان مکان و حرکت از فلان رنگ به فلان رنگ و حرکت گیاه از فلان اندازه به فلان اندازه.

۲ - تقسیم حرکت به سبب تقسیم موضوع، مانند حرکت گیاه، حرکت حیوان و حرکت انسان.

۳ - تقسیم به سبب تقسیم مقوله [ای که حرکت در آن واقع شده] مانند حرکت در کیف، حرکت در کم و حرکت در وضع.

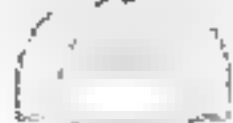
۴ - تقسیم حرکت به سبب تقسیم زمان، مانند حرکت شبانه، حرکت روزانه، حرکت تابستانی و حرکت زمستانی.

۵ - تقسیم حرکت به سبب تقسیم فاعل، مانند حرکت قسری و حرکت ارادی و حرکت عرضی هم به نحوی به این اقسام ملحق می‌شود. [پیدایش این اقسام] به این دلیل است که فاعل یا آگاهی و اراده نسبت به فعل خود دارد و یا ندارد، قسم اول، فاعل



النفسانى، و الحركة نفسانية، كالحركات الارادية التى للانسان و الحيوان؛ و الثانى إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو حُلِّيَ و نفسه، وإما أن تكون منبعثة عنه لقهر فاعلٍ آخر إياه على الحركة، و الأول هو الفاعل الطبيعى و الحركة طبيعية، و الثانى هو الفاعل الفاسد و الحركة قسرية، كالحجر المرمى إلى فوق.

قالوا: إنَّ الفاعل القريب للحركة فى جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرك، عن سخير نفسانى، أو اقتضاء طبيعى، أو قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة؛ و المبدأ المباشر المتوسط بين الفاعل و بين الحركة هو مبدأ الميل، الذى يوحده الفاعل فى طبيعة المتحرك، و تفصيل الكلام فيه فى الطبعتاب.



خاتمة

لِعَلَّم: أن «القوة» أو «ملا بالقوة» كما تُطلق على حيثية القول، كذلك تُطلق على حيثية الفعل إذا كانت شديدة؛ و كما تُطلق على مبدأ القول القائم به ذلك، كذلك تُطلق على مبدأ الفعل، كما تُطلق «القوى النفسانية» و يرادُ بها: مبادئ الآثار النفسانية، من بصر و سَمْع و تحيُّل و غير ذلك؛ و كذلك القوى الطبيعية لمبادئ الآثار الطبيعية.

و هذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم و المشيئة، سُمِّيَتْ «قدرة الحيوان»؛ و هى «علَّة فاعلة»، تحتاج فى تمامِ عملِها و وجوبِ الفعلِ بها إلى امورٍ خارجية، كحضور المادة القابلة و صلاحية أدوات الفعل و غيرها، تصيرُ باجتماعها «علَّة تامة»، يجبُ معها الفعل.



نفسانی است و حرکت او حرکت نفسانی است، مانند حرکات ارادی انسان و حیوان و در قسم دوم یا حرکت بدون توجه به امور خارج از ذاتش - ناشی از خود فاعل است و یا [ناشی از خود فاعل نیست بلکه] برخاسته از فاعل است، به دلیل آنکه فاعل دیگری او را مجبور به حرکت کرده است [در اینجا] اولی، فاعل طبیعی است و حرکت آن، حرکت طبیعی می باشد و دومی، فاعل قاصر بوده و حرکت آن، حرکت قسری است، مانند سنگی که به بالا پرتاب شده است. گفته اند. فاعل نزدیک حرکت، در تمامی این حرکتهای طبیعت است که در اثر تسلط نفس یا اقتضای ذات خود یا علته طبیعت فشار آورنده بر طبیعت تحت فشار، متحرک شده است و مبدأ بدون واسطه ای که میان فاعل و حرکت قرار گرفته همان مبدأ «میل» است که فاعل، آنرا در طبیعت شیء متحرک قرار می دهد و سخن تفصیلی درباره میل در «طبیعیات» مطرح می شود

خاتمه

باید دانست که لفظ «القوه» یا «بالقوه» [آنچه بالقوه است] همانطور که در باره حیثیت قبول بکار می رود درباره حیثیت فعل - هنگامی که شدید باشد - هم بکار می رود و همانطور که بر مبدأ قول -^۱ که قول و پذیرش وابسته به آنست - بکار می رود همچنین درباره مبدأ فعل هم بکار می رود، مانند آنکه لفظ «قوای نفسانی» بکار می رود و از آن مبدأهای آثار نفسانی همچون دیدن، شنیدن، تحویل و... اراده می شود، همچنین لفظ «قوای طبیعی» برای معنای آثار طبیعی بکار می رود و این قوه فاعل، زمانی که همراه علم و اراده باشد «قدرت حیوان» نامیده می شود و آن یک علت فاعلی است که در علت تامه شدنش و [ند] ضروری شدن کار بسبب آن، به امور خارجی نیازمند است، مانند حاضر بودن ماده قول کننده و صلاحیت داشتن ابرار کار و غیره که با اجتماع اینها به علت تامه تبدیل شده و با وجود آن فعل ضروری می شود.

۱. مقصود ماده اولی است. ط.

و من هنا يظهر أولاً عدم استقامة تحديد بعضهم للقدرة بأنها: «ما يصحُّ منه الفعل والترك»، فإن نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنما تكون بالصحة والإمكان إذا كان جزءاً من العلة التامة، لا يجب الفعل به وحده، بل به وبقية الأجزاء التي تتم بها العلة التامة؛ وأما الفاعل التام الفاعلية، الذي هو وحده علة تامة؛ كالواجب، تعالى، فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان.

ولا يوجب كون فعله واجباً أن يكون موجباً مجبراً على الفعل غير قادر عليه، إذ هذا الوجود لاحق بالفعل من قبله، وهو أثره؛ فلا يضطره إلى الفعل، ولا أن هناك فاعلاً آخر يؤثر فيه بجعله مضطراً إلى الفعل.

و ثانياً: بطلان ما قال به قوم: إِنَّ صِحَّةَ الْفَعْلِ متوفقة على كونه مسبوقاً بالعدم الرماني، فالفعل الذي لا يسبقه عدم زمني محتج، هو مبني على القول بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث دون الإمكان، وقد تقدم إبطاله وإثبات أن علة الحاجة إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث، على أنه منقوض بنفس الرمان.

و ثالثاً: بطلان قول من قال: إن القدرة إنما تحدث مع الفعل، ولا قدرة على فعل قبله. وفيه: أنهم يرون أن القدرة هي كون الشيء بحيث يصحُّ منه الفعل والترك، فلو ترك الفعل زماناً ثم فعل، صدق عليه قبل الفعل أنه يصحُّ منه الفعل والترك، و هي القدرة.



از اینجا روشن می‌شود که ۱۰ = این تعریف برخی از فلاسفه از قدرت، محکم و استوار نیست که گفته‌اند: «قدرت چیزی است که با آن فعل و ترک جایز باشد» زیرا نسبت فعل و ترک به فاعل، تنها زمانی جایز و ممکن است که فاعل جزئی از علت تامه باشد و فعل با آن به تنهایی واجب نشود بلکه بسبب آن و مابقی اجزاء علت تامه با مجموع آنها کامل می‌شود واجب گردد اما علی که فاعلیت آن تامه و کامل بوده و به تنهایی علت تامه است - مانند واجب متعال - معنا ندارد که نسبت فعل و ترک به آن به نحو امکان و جواز باشد و واجب بودن فعل مستلزم آن نیست که او موجب [مورد الزام واقع شده] مجبور بر فعل و غیر قادر بر آن باشد، زیرا این وجوب از جانب او به فعل ملحق شده و اثر اوست و لذا او را مجبور به فعل نمی‌کند و فاعل دیگری وجود ندارد که با مجبور کردن او بر فعل در او تأثیر بگذارد.

۲ = این سخن گروهی از فلاسفه باطل است که گفته‌اند: «صحیح به آنست که پیش از آن عدم زمانی باشد و بنابراین، فعلی که پیش از آن عدم زمانی نباشد محتج است» و این سخن، مبتنی بر این نظر است که منشأ نیاز به علت، حدوث است نه امکان و [در مباحث قبلی] بطلان این نظر و اثبات اینکه منشأ نیاز به علت، امکان است نه حدوث، گذشت، علاوه بر اینکه این نظر با خود زمان [هم] مقصص می‌شود.

۳ = این سخن برخی از فلاسفه باطل است که گفته‌اند: «قدرت با فعل پدید می‌آید و قدرت بر فعل، پیش از آن فعل وجود ندارد» و [این اشکال] در آن موجود است که قدرت یعنی فعل به گونه‌ای باشد که فعل و ترک [هر دو] از ناحیه او جایز باشد، لذا اگر فعل را در زمانی ترک کرده و سپس [در زمانی دیگر] انجام داد، قبل از انجام فعل، این مطلب درباره او صدق می‌کند که فعل و ترک [هر دو] از ناحیه او جایز است و این [همان] قدرت است.

المرحلة الحادية عشر

في العلم والعالم والمعلوم

مقدمة

قد تحصل مما تقدم: أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وما بالفعل، والأول هو المادة والماديات والثاني غيرهما وهو المجرد؛ ومما يعرض المجرد عروضاً أولياً أن يكون علماً وعالمًا ومعلومًا، لأن العلم - كما سيجيء بيانه - حضور وجود مجرد لوجود مجرد، فينحصر أن تبحث عن ذلك في الفلسفة الأولى، وفيها اثنا عشر فصلاً.

الفصل الأول

في تعريف العلم وانقسامه الأولي

حصول العلم لما ضروري، وكذلك مفهومه عندنا؛ وإنما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصه، لنعيّز بها

مرحله یازدهم

علم و عالم و معلوم

از مطالب گذشته بدست آمد که موجود هم بالقوه و بالفعل تقسیم می شود اولی همان ماده و مادیات است و دومی غیر آنها [موجودات غیر مادی] یعنی موجود مجرد است و از اموری که به گونه عروض اولی [بدون اینکه واسطه در عروس در کار باشد] بر موجود عارض می شود [ویژگی] علم و عالم و معلوم بودن است، زیرا علم - چنانکه توضیح آن خواهد آمد - [به معنی] حاضر شدن یک وجود مجرد برای یک موجود مجرد [دیگر] است، لذا شایسته ست که ز آن در فلسفه اولی بحث کنیم. در این مرحله دوازده فصل وجود دارد:

- فصل ۱ -

تعریف علم و اولین تقسیم آن

حصول علم برای ما و همچنین مفهوم آن نزد ما [انسانها] امری بدیهی است و ما در این فصل، تنها می خواهیم روشن ترین ویژگی های آنرا بشناسیم تا به کمک آنها



مصاديقه وخصوصياتها.

فنقول: قد تقدّم في بحث الوجود الذهني: أن لنا علماً بالأمور الخارجية عنا في الجملة، بمعنى أنها تحصل لنا و تحضر عندنا بما هيّاتها، لا بوجوداتها الخارجية التي ترتب عليها الآثار، فهذا قسم من العلم، ويسمى «علماً حصولياً».

و من العلم: علم الواحد منا بذاته، التي يشير إليها بـ «أنا»، فإنه لا يفصل عن نفسه في حال من الأحوال؛ سواء في ذلك الغلاء والملاء، والنوم واليقظة، وأية حال أخرى.

و ليس ذلك بحضور ماهية ذاتنا عندنا حضوراً مفهوماً و علماً حصولياً؛ لأن المفهوم الحاضر في ذهن كَيْفِما فَرَضَ لا يأتي الصدق على كثيرين وإنما يتشخص بالوجود الخارجي، وهذا الذي شاهدته من أنفسنا و نعبّر عنه بـ «أنا» أمر شخصي لذاته لا يقبل الشك، والتشخص شأن الوجود، فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو ملاك الشخصية و ترتب الآثار؛ و هذا قسم آخر من العلم و يسمى «العلم الحضورى».

و هذان قسمان ينقسم إليهما العلم قسمين حاصرة، فإن حصول المعلوم للعالم؛ إما بما هيّته، أو بوجوده؛ والأول هو العلم الحصولي، والثاني هو العلم الحضورى. ثم إن كون العلم حاصلًا لنا، معناه: حصول المعلوم لنا، لأن العلم عين المعلوم بالذات، إذ لا نعي بالعلم إلا حصول المعلوم لنا، وحصول الشيء و حضوره ليس إلا وجوده، و وجوده نفسه.

و لا معنى لحصول المعلوم للعالم إلا اتحاد العالم معه، سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً؛ فإن المعلوم الحضورى: إن كان جوهراً قائماً بنفسه، كان



مصادیق و خصوصیات مصادیقش را تشخیص دهیم. [حال] می‌گوییم در بحث وجود ذهنی گذشت که ما اجمالاً، به امور خارج از خود علم داریم، به این معنا که امور خارج از ما، با ماهیت‌های خود و نه با وجودهای خارجی‌شان - که آثار خارجی بر همین وجودهای خارجی مترتب می‌شود - برای ما حاصل شده و در نزد ما حاضر می‌شوند، در نتیجه، این، گونه‌ای از علم است و «علم حصولی» نامیده می‌شود. از جمله [اقسام] علم، علم هر یک از ما به ذات خود است که با [لفظ] «من» بدان اشاره می‌کند چرا که هیچ یک از ما، در هیچ حالی از خود غفلت نمی‌کند، لرقی نمی‌کند که تنها باشد و یا در جمع باشد و خواب یا بیدار و [یا] هر حال دیگری. این علم، با حضور ماهیت ذات ما در نزد ما - به گونه حضور مفهوم و علم حصولی - شکل می‌گیرد، ربراً مفهوم حاضر در ذهن، هر گونه که فرض شود مانع از صدق بر [مصادیق] کثیر نیست و تنها با وجود خارجی تشخیص می‌یابد و آنچه که ما مشاهده‌اش می‌کنیم [که عبارتست از] خود ما و از آن به «من» تعبیر می‌کنیم امری داناً متشخص بوده و مشارکت را قبول نمی‌کند و تشخص هم ویژگی وجود است، بنابراین، علم ما به ذاتمان، تنها با حضور آن فرد ماست [آنها] با وجود خارجی‌ای که ملاک تشخیص و ترتب آثار است و این گونه‌ای دیگر از علم است و «علم حضوری» نامیده می‌شود و این دو [گونه] دو قسمی‌اند که تقسیم عدم به آنها، تقسیم حاضر [جامع افراد] است، زیرا حصول معلوم برای عالم، یا با ماهیتش است و یا با وجودش، اولی [همان] علم حصولی و دومی علم حضوری است. معای حاصل بودن علم برای ما، حاصل بودن معلوم برای ماست. زیرا علم عیب معلوم بالذات است، زیرا مقصود ما از علم، چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست و حصول و حضور شیء، چیزی جز وجود آن نیست و وجود آن، خود آنست و حصول معلوم برای عالم، معنایی جز اتحاد عالم با معلوم ندارد، خواه معلوم حضوری باشد و خواه معلوم حصولی، زیرا معلوم حضوری، اگر جوهر قائم به ذات خود باشد، وجودش برای خودش می‌باشد



وجوده لنفسه، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم مع نفسه؛ وإن كان أمراً
وجوده لموضوعه، والمعرض أن وجوده للعالم، فقد اتحد العالم مع
موضوعه، والعرض أيضاً من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه،
فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه، وكذا المعلوم الحصولي موجود للعالم،
سواء كان جوهرًا موجوداً لنفسه أو أمراً موجوداً لغيره، ولازم كونه
موجوداً للعالم اتحاد العالم معه.

على أنه سيجيء أن العلم الحصولي علم حصوري في الحقيقة.
فحصول العلم للعالم من خواص العلم، لكن لا كل حصول كيف كان،
بل حصول أمر بالفعل فـ معلنة محضة لا قوة فيه لشيء مطلقاً؛ فانا شاهد
بالوجدان أن المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر، ولا
يقبل التمييز عما هو عليه؛ فهو حصول أمر محرد عن المادة خال من
غواشي القوة، ونسبى ذلك «حضوراً».

فحضور المعلوم يستدعي كونه أمراً تاماً في فعلية، من غير تعلقي
بالمادة والقوة يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كماله التي بالقوة.
ومقتضى حضور المعلوم أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمراً
فعلياً تاماً الفعلية، غير ناقص من جهة التعلق بالقوة، وهو كون العالم مجرداً
عن المادة خالياً عن القوة.

فقد بان: أن العلم حضور مجرد لموجود مجرد؛ سواء كان
الحاصل عين ما حصل له، كما في علم الشيء



[وجود لئنه] و علاوه بر این، وجودش برای عالم نیز هست بنابراین، عالم، با خود این معلوم اتحاد دارد و اگر امری باشد که وجودش، برای موضوعش می باشد [عرض = وجود لعبره] - در حالی که مفروض ایست که وجودش برای عالم است - در نتیجه عالم با موضوع معلوم [عرض] متحد است و همچنین، عرض از مراتب وجود موضوع خود بوده و از آن خارج نیست، پس با چیزی که با موضوعش اتحاد دارد [عالم] هم همینطور می باشد [یعنی معلوم با عالم هم اتحاد خواهد داشت] معلوم حصولی هم برای عالم موجودیت دارد خواه معلوم، خود، جوهری باشد که وجودش برای خودش است [وجود لئنه] یا آنکه وجودش برای غیر خودش باشد - و لازمه اینکه برای عالم موجودیت دارد ایست که عالم با او اتحاد داشته باشد، علاوه بر اینکه [در مباحث آتی] خواهد آمد که علم حصولی در حقیقت، علم حصولی است. بنابراین، حصول علم برای عالم کم و بزرگهای علم است اما نه هر گونه حصولی و به هر شکل که باشد، بلکه حصول یک امر بالفعل است با فعلیت محض که قوه هیچ چیز در آن نیست، و برآنها وجدان خود در می یابیم که معلوم از آن جهت که معلوم است، قوه شیء دیگر را ندارد و تعبیر - از وضعی که دارد - [به وضعی دیگر] را نمی پذیرد. بنابراین، علم حصولی، امری مجرد از ماده و حلی از ویژگی قوه است و ما آن را «حضور» می نامیم، لذا حضور معلوم طلب می کند که معلوم امری باشد که در فعلیت خود کامل بوده و تعلق به ماده و قوه - که موجب نقص و کامل نبودن آن از جهت [نداشتن] کمالات بالقوه اش است - نداشته باشد.

حضور معلوم اقتضا می کند عالم که برای او علم حاصل می شود، امری بالفعل با فعلیت کامل باشد و نقصی از جهت تعلق به قوه در آن نباشد و این [یعنی] اینکه عالم، مجرد از ماده و خالی از قوه باشد. بنابراین، روشن شد که علم، حضور یک موجود مجرد برای یک موجود مجرد [دیگر] است، خواه «حاصل» [آنچه برای عالم حاصل شده = معلوم] عین «ماحصل له» [آنچه علم برای او حاصل شده = عالم] باشد [عالم و



بنفسه؛ أو غيره بوجه، كما في علم الشيء بالماهيات الخارجة عنه.
وتبين أيضاً أولاً: أن المعلوم الذي هو متعلق العلم، يجب أن يكون أمراً مجرداً
عن المادة؛ وسيجىء معنى تعلق العلم بالأمور المادية.
و ثانياً: أن العالم الذي يقوم به العلم، يجب أن يكون مجرداً عن المادة أيضاً.

الفصل الثاني

يَنقَسِمُ الْعِلْمُ الْحُصُولِيُّ إِلَى كَلِّيٍّ وَ جُزْئِيٍّ

والكلّي: ما لا يستغنى فرض صدقه على كثيرين. كالعلم بماهية الإنسان، و
يسمى «عقلاً» و «عقلاً»؛ و الجزئي: ما يستغنى فرض صدقه على كثيرين، كالعلم
بهذا الإنسان بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة، و يُسمى «علماً إحساسياً»، و
كالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادته، و يُسمى «علماً خيالياً»؛ وعدّهذين
القسمين ممتنع الصدق على كثيرين إنما هو من جهة اتصال أدوات الإحساس
بالمعلوم الخارجيّ في العلم الإحساسي، و توقّف العلم الخيالي على العلم
الإحساسي؛ وإلا فالصورة الذهنية، كيفما فرضت، لا تأبى أن تصدق على كثيرين.
و القسمان جميعاً مجردان عن المادة، إنما تقدّم: من فعلية الصورة العلمية في
ذاتها و عدم قبولها للتغير.

و أيضاً: الصورة العلمية، كيفما فرضت، لا تستغنى عن الصدق على كثيرين، و كل
أمر مادي متشخص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد.
و أيضاً: لو كانت الصورة الحسية أو الخيالية مادية منطبعة بنوع



معلوم یکی باشد] چنانکه در علم شی به خود اینگونه است و خواه غیر آن باشد، مانند علم شی به ماهیات خارج از [وجود] خود. همچنین روشن که اولاً: معلوم - که علم بدان تعلق می گیرد - لازم است امری مجرد از ماده باشد و [در مباحث آینده] معنای تعلق علم به امور مادی خواهد آمد و ثانیاً: عالم که علم وابسته به اوست هم لازم است که مجرد از ماده باشد.

- فصل ۲ -

تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی

کلی مفهومی است که فرض صدق کردن آن بر مصادیق متعدد محال نیست، مانند علم به ماهیت انسان و [اینگونه از علم] «عقل» و «تعقل» نامیده میشود و جزئی، مفهومی است که فرض صدق کردن آن بر مصادیق متعدد محال است، مانند علم به این انسان [خاص مانند زید] با گونه ای ارتباط با ماده آن که [نزد ما] حاصر است و [اینگونه از علم] «علم احساسی» نامیده می شود و مانند علم به یک فرد [خاص] انسان بدون اینکه ماده آن [نزد ما] حاصر باشد و [اینگونه از علم] «علم خیالی» نامیده می شود. و اینکه صدق این دو قسم بر مصادیق متعدد محال شمرده شده، تنها به جهت اتصال [و ارتباط] ابزارهای احساسی [ما] با معلوم خارجی در علم احساسی و وابسته بودن علم خیالی به علم احساسی است و گرنه صورت ذهنی - هرگونه که فرض شود - ابایی از صدق بر مصادیق متعدد ندارد. و این دو قسم از علم مجرد از ماده اند، به دلیل مطالبی که گذشت [و آن عبارت بود] از اینکه صورت علمی، ذاتاً بالفعل است و تغییر را قبول نمی کند و همچنین صورت علمی هرگونه که فرض شود مانع از صدق بر مصادیق متعدد نیست، در حالیکه هر امر مادی ای دارای تشخیص بوده و صدق آن بر بیش از یک شخص ناممکن است. و همچنین اگر صورت حسی یا خیالی مادی



من الانطباع في جزء بدني، لكأنه مقسمه بانقسام محلها، ولكأن في مكان و زمان، وليس كذلك؛ فاعلم لا يقبل القسمة، ولا يشار إليه إشارة وضعيته مكانية، ولا أنه مقيد بزمان، لصحة تصورنا الصورة المحسوسة في وقت، بعد أمد بعيد، على ما كانت عليه، من غير تعير فيها؛ ولو كانت مقيدة بالزمان لتعيرت بتقصيه.

وما يتوهم: من مقارنة حصول العلم للزمان إنما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له، لا نفس العلم.

وأما بوسط أدواب الحس في حصول الصورة المحسوسة، وتوقف الصورة الخيالية على ذلك، فأنما هم كحصول الاستعداد الحاصل للنفس لتفوق به على تمثيل الصورة العلمية؛ وبفصل القول في علم النفس. ومما تقدم يظهر أن قولهم:

«إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادة والأعراض المشخصة له حتى لا يبقى إلا الماهية المعرأة عن القشور، كالإنسان المحرد عن المادة الجسمية والمشخصات الزمانية والمكانية والوضعية وغيرها، بخلاف الاحساس المشروط بحضور المادة واكتشاف الأعراض والهيئات الشخصية، والخيال المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخصة، من دون حضور المادة»، قول على سبيل التمثيل للتفريق، وإلا فالمحسوس صورة مجردة علمية، واشترائط حضور المادة واكتشاف بالأعراض المشخصة لحصول



می‌بودند و به گونه‌ای در یک جزء بدنی نقش می‌بستند، می‌باید بسبب تقسیم شدن محل [نقش بستن] خود، [به اجزایی] تقسیم می‌شدند و در مکان و زمان [خاصی] می‌بودند، در حالیکه چنین نیست، بنابراین، علم، قبول تقسیم نمی‌کند و بدان، اشاره - از نوع اشاره وضعی مکانی - نمی‌شود و مقید به زمان نیست، به دلیل اینکه ما می‌توانیم صورتی را که در زمان [خاصی] احساس کرده‌ایم پس از مدتی طولانی با همان وضعی که [قبلاً] داشته و بدون هیچ تغییری در آن تصور کنیم، در حالیکه اگر مقید به زمان می‌بود با گذشت زمان تغییر می‌کرد و این توهم که که حصول علم [برای عالم] مقارن با [یک] زمان [خاص] است [باطل است] زیرا این مقارنت، فقط مقارنت شرایط پیدایش استعداد [حصول علم] با زمان است نه [مقارنت زمان با] خود علم. و اما واسطه شدن ابرارهای حس در حصول صورت [علمی] محسوس و وابسته بودن صورت خیالی به صورت حسی، تنها برای حاصل شدن [یک] استعداد خاص برای نفس است تا بر متحمل کردن صورت علمی توانایی یابد تفصیل سخن [در این باره] در روانشناسی مطرح می‌شود.

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که این سخن فلاسفه [که گفته‌اند]:

«تَعْقِلُ نَهَا بِاُيُوسْت كُنْدُنْ مَعْلُومْ اَز مَادَه [برداشتن پوسته ماده از روی معلوم] و اعراض تشخص دهنده به آن انجام می‌گیرد، تا بدانجا که چیزی جز ماهیت خالی از پوسته‌ها بر جای نماند، مانند انسان مجرد از ماده جسمانی و مشخصات زمانی و مکانی و وضعی و غیره، بر خلاف احساس که مشروط است به اینکه ماده حاضر باشد و اعراض و هیئت‌های خاص، ماده را احاطه کند [و همراه آن باشد] و [بر خلاف] خیال که مشروط است به باقی ماندن اعراض و هیئت‌های خاص بدون آنکه ماده حضور داشته باشد» سخنی از باب تمثيل و برای نزدیک کردن [مطلب به ذهن مبتدیان است] و گرنه [صورت] محسوس، یک صورت علمی مجرد است و شرط کردن حضور ماده و احاطه شدن ماده با اعراض تشخص دهنده، بخاطر حصول



الاستعداد في النفس للاحساس، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيّل، وكذا اشتراط التفشير في التّعقل للدلالة على اشتراط تخيّل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية، المعبر عنه بانتزاع الكلي من الأفراد.

وتبيّن متّقدّم أيضاً: أنّ الوجود ينقسم، من حيث التجرد عن المادّة و عدمه، إلى ثلاثة عوالم كلية: أحدها: عالم المادّة والقوّة؛ والثاني: عالم التجرد عن المادّة دون آثارها، من الشكلي والمقدار والوصع وغيرها، ففيه الصور الجسمانية وأعراضها وهياتها الكمالية من غير مادّة تحيّل القوّة والانفعال، ويسمّى «عالم المثال» «البرزخ» بين عالم العقل وعالم المادّة؛ والثالث: عالم التجرد عن المادّة وآثارها، ويسمّى عالم العقل وقد قسموا عالم المثال إلى: المثال الأعظم القائم بذاته، والمثال الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة الحقّة والجزافيّة، فتأتي أحياناً بصور حقّة سالحة و أحياناً بصور جزافيّة تعبت بها.

و العوالم الثلاثة المذكورة مرتبة طويلاً؛ فأعلاها مرتبة، وأقواها وأقدمها وجوداً، وأقربها من المبدأ الأول تعالى، عالم العقول المجردة، لتماز فعليتها وتنزّه ذواتها عن شوب المادّة والقوّة؛ ويليه عالم المثال المتنزّه عن المادّة دون آثارها؛ ويليه عالم المادّة موطن كل نقص و شر، ولا يتعلق بما فيه علم إلا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل.



استعداد در نفس [آدمی] برای احساس کردن است و همچنین است شرط کردن احاطه شدن [ماده] با مشخصات برای تخیل کردن و نیز شرط کردن تقشیر [پوست کندن، بدر آوردن پوسته ماده از معلوم] در تعقل، برای دلالت بر آنست که در حصول استعداد نفس برای تعقل ماهیت کلی - که از آن به انتزاع کلی از افراد تعبیر می شود - تخیل کردن پیش از یک فرد، شرط است. و آنچه گذشت روشن می شود که وجود از جهت تجرد و عدم تجرد از ماده به سه عالم کلی تقسیم می شود: ۱- عالم ماده و قوه، ۲- عالم تجرد از ماده، بدون تجرد از آثار ماده [که عبارتست از شکل، مقدار، وضع و غیره، بنابراین، در این عالم، صورتهای جسمانی و اعراض و هیثهای کمالی آن وجود دارد بدون آنکه ماده‌ای که حامل قوه و انفعال است وجود داشته باشد و] این عالم [عالم مثال] و [عالم فاضل بین عالم عقل و عالم ماده] نامیده می شود ۳- عالم تجرد از ماده و آثار ماده و [این عالم] [عالم عقل] نامیده می شود. عالم مثال را تقسیم کرده‌اند به مثال اعظم که قائم به وجود است و مثال اصغر که قائم به نفس [آدمی] بوده و نفس هرگونه که بخواهد بر اساس انگیزه‌های مختلف، به حق یا به گراف، در آن تصرف می کند، لذا گاهی صورتهای حق و صالحی را [بوجود] می آورد و گاهی صورتهایی گراف که با آنها بازی می کند. و عوامل سه گانه مذکور ترتیب طولی دارند و بلند مرتبه ترین، قوی ترین، قدیم ترین و نزدیک ترین آنها به مبدأ اول متعال، عالم عقول مجرد است، به دلیل فعلیت تام آنها و منزه بودن ذاتشان از پیرایه ماده و قوه و بعد از آن، عالم مثال قرار می گیرد که از ماده - و نه آثار آن - پیراسته است و بعد از آن، عالم ماده است که جایگاه هر نقص و شری است و علم، به امور موجود در آن تعلق نمی گیرد مگر از جهت آنچه در مقابل آنها قرار می گیرد [که عبارتست از مثال و عقل]. [یعنی علم، به وجود مثالی و عقلی این موجودات تعلق می گیرد که در مقابل وجود مادی خوداند].



الفصل الثالث

يَتَقَسَّمُ الْعِلْمُ انْقِسَاماً آخَرَ إِلَى كُلِّيٍّ وَ جُزْئِيٍّ

و المراد بالكُلِّيُّ: ما لا يتغيَّر بتغيُّر «المعلوم بالغرض»، كصورة البناء التي يتصورها البناء في نفسه لينبئ عليها، فالصورة عنده على حالها قبل البناء، و مع الباء، و بعد البناء، و إنْ خَرِبَ و انْهَدَمَ؛ و يسمَّى «عِلْمَ ما قبل الكثرة»، و العلوم الحاصلة من طريق العلل كلية من هذا القبيل دائماً، كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى مدة كذا يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حلولاً الأرضية بين الشمس؛ فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف، و بعده، و بعده.

و المراد بالجزئي: ما يتغيَّر بتغيُّر المعلوم بالغرض، كما إذا عَلِمْنَا من طريق الإبصار بحركة زيد؛ ثم إذا وَقَفَ عن الحركة، تَغَيَّرَتِ الصورة العلمية من الحركة إلى السكون؛ و يسمَّى «علم ما بعد الكثرة».

فإن قلت: التغيُّر لا يكون إلا بقوة سابقة، و حاملها المادة؛ و لازمه كون العلوم الجزئية مادية، لا مجردة.

قلنا: العلم بالتغيُّر غير تغيُّر العلم، و المتغيَّر ثابت في تغيُّره، لا متغيِّر؛ و تعلق العلم به، أعني حضوره عند العالم، من حيث ثباته لا تغيُّره؛ و إلا لم يكن حاضراً، فلم يكن العلم حضور شيء؛ هذا خلف.

— فصل ۳ —

تقسیم دیگر علم به کلی و جزئی

مقصود از [علم] کلی [در تقسیم دوم] علمی است که با تغییر معلوم بالعرض [= مصداق صورت ذهنی] تغییر نمی یابد، مانند صورت ساختمان که بنا آنرا در نفس خود تصور می کند تا بر طبق آن، [ساختمان را] بسازد. بنابراین، صورت که نزد بنیاست، پیش از ساختن و در حال ساختن و پس از آن، بر [همان] حال خود [و بدون تغییر در ذهن بنا] باقی می ماند گرچه ساختمان خراب و منهدم شود و [این علم] «علم پیش از کثرت» نامیده می شود و علوم حاصل از راه علل، کلی بوده و همواره از همین قیل هستند، مانند علم ستاره شناس به اینکه ماه، فلان روز و فلان ساعت با فلان مدت خواهد گرفت و وضع آسمان به گونه ای خواهد شد که موجب خایل شدن زمین بین ماه و خورشید می شود. بنابراین، علم ستاره شناس، بر حال خود ثابت می ماند پیش از ماه گرفتگی، در حال آن و پس از آن. و مقصود از [علم] جزئی علمی است که با تغییر معلوم بالعرض تغییر پیدا می کند، مانند زمانی که از راه دیدن، علم به حرکت «زید» [= اسم خاص] پیدا کنیم آنگاه وقتی او از حرکت بازایستد، صورت علمی از حرکت به سکون تغییر می یابد و [این علم] «علم پس از کثرت» نامیده می شود. اگر [به عنوان اشکال] بگوییم: تغییر محقق نمی شود جز با یک قوه پیشین و حاصل این قوه هم ماده است و لازمه تغییر هم آنست که علوم جزئی مادی باشند و به مجرد [در جواب] خواهیم گفت: علم به تغییر با تغییر علم تفاوت دارد و متغیر در تغییر کردن خود ثبات دارد نه تغییر و تعلق علم به متغیر - یعنی حضور آن نزد عالم - از جهت ثبات آنست نه [از جهت] تغییر آن و گرنه [نزد ذهن] حاضر خواهد شد و در نتیجه علم، حضور شیء برای شیء نخواهد بود، این خلاف فرض است.

الفصل الرابع

في أنواع التعقل

ذكروا أن التعقل على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون «العقل بالقوة»، أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل، ولا له شيء من المعقولات بالفعل، لخلو النفس عن عامة المعقولات.
الثاني: أن يعقل معقولاتاً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً لبعضها من بعض، مرتباً لها؛ وهو «العقل التفصيلي».

الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يتميز بعضها من بعض، وإنما هو عمل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل، ومثلوا له بما إذا سألك سائل عن عدة من المسائل التي لك علم بها، فعرضك الجواب في الوقت؛ فأنت في أول لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا تتميز بعضها من بعض، ولا تفصيل، وإنما يحصل التميز والتفصيل بالحواب، كأن ما عندك منبع تنبع وتجرى منه التفاصيل؛ ويسمى «عقلاً إجمالياً».

الفصل الخامس

في مراتب العقل

ذكروا أن مراتب العقل أربع:

أحدها: كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع المعقولات، ويسمى «عقلاً هيولانياً»، لشباهته في خلوه عن المعقولات «الهيولي»، في كونها



- فصل ۶ -

انواع تعقل

گفته‌اند که تعقل بر سه نوع است.

- ۱- اینکه عقل بالقوه باشد یعنی نه خود بالفعل چیزی از معقولات است و نه بالفعل چیزی از معقولات را [در اختیار] دارد، زیرا نفس از همه معقولات خالی است.
- ۲- اینکه یک یا چند معقول را بالفعل - با تمیز دادن آنها از یکدیگر و مرتب کردن آنها - تعقل کند و این [نوع از عقل] عقل تفصیلی است.
- ۳- اینکه چندین معقول را بالفعل تعقل کند بدون آنکه آنها را از هم تمیز دهد و این یک تعقل سیط و اجمالی است که در آن همه تفصیل وجود دارد و برای آن مثال رده‌اند به زمانی که سؤال کننده‌ای از تعدادی از مسائلی که شما به آنها علم دارید سؤال کند و همان وقت جواب [آن مسائل در ذهن شما] حاضر شود زیرا شما در اولی لحظه‌ای که شروع به جواب دادن می‌کنید، به همه آن مسائل علم یقینی بالفعل دارید اما آنها را یکدیگر تمایز نداشته و تفصیلی ندارند و تمایز و تفصیل تنها با جواب دادن حاصل می‌شود، گویا آنچه نزد شماست مبهمی است که می‌جوشد و تفصیل از آن جاری می‌شود و [این نوع از عقل] «عقل اجمالی» نامیده می‌شود.

- فصل ۷ -

مراتب عقل

گفته‌اند که عقل، چهار مرتبه دارد:

- ۱- اینکه نسبت به تمامی معقولات بالقوه باشد و این [مرتبه] «عقل هیولانی» نامیده می‌شود، نه خاطر شباهت آن در حالی بودن از معقولات به هیولی که نسبت به

بالقوة بالنسبة إلى جميع الصور.

و ثانيها: «العقل بالملكة»، وهي المرتبة التي تُعقل فيها الأمور البديهية من التصورات والتصديقات؛ فإن تعلق العلم بالبدييات أقدم من تعلقه بالنظريات. وثالثها: «العقل بالفعل»، وهو تعلقه النظريات بتوسيط البدييات وإن كانت مرتبة بعضها على بعض.

و رابعها: عقله لجميع ما استفاد من المعقولات البديهية والنظرية، المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، باستحضاره الجميع والتغاية إليها بالفعل، فيكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني؛ ويُسمى «العقل المستفاد».

الفصل السادس

في مفيض هذه الصور العلمية

أما الصور العقلية الكلية: فإن مفيضها المخرج للإنسان مثلاً من القوة إلى الفعل، عقل مفارق للمادة، عنده جميع الصور العقلية الكلية؛ وذلك؛ أنك قد عرفت أن هذه الصور، بما أنها علم، مجردة عن المادة؛ على أنها كلية، تقبل الاشتراك بين كثيرين، وكل أمر حال في المادة واحد شخصي لا يقبل الاشتراك، فالصورة العقلية مجردة عن المادة، ففاعلها المفيض لها أمر مجرد عن المادة، لأن الأمر المادّي ضعيف الوجود، فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجوداً؛ على أن فعل المادة مشروط بالوضع الخاص، ولا وضع للمجرد.



تمامی صورت‌ها بالقوه است.

۲- «عقل بالملکه» و آن مرتبه‌ای است که در آن امور بدیهی [که عبارتست] از تصورات و تصدیقات [بدیهی] تعقل می‌شوند (بر تعلق علم به بدیهیات، مقدم بر تعلق آن به نظریات است) [و پیش از آن صورت می‌گیرد]

۳- «عقل بالفعل» و آن [یعنی اینکه] عقل نظریات را با واسطه قرار دادن بدیهیت تعقل کند، گرچه برخی [از نظریات] بر برخی [دیگر] ترتیب [و وابستگی] دارند.

۴- اینکه عقل تمام آنچه را بدست آورده تعقل کند [که عبارتست] از معقولات بدیهی و نظری که با حقایق عالم بالا و پایین مطابق‌اند، به این صورت که تمامی آنها را حاضر کرده و به آنها بالفعل توجه می‌کند در نتیجه، جهانی علمی می‌شود که با جهان خارجی شیه است و [این مرتبه از عقل] «عقل مستفاد» نامیده می‌شود.

فصل ۹

افاضه‌کننده صورتهای علمی

افاضه‌کننده صور عقلی کلی که مثلاً انسان را از قوه پسوی فعلیت خارج می‌کند، عقلی مجرد از ماده است که برد او همه صورتهای عقلی کلی است و این بدلیل آنست که دانستی این صورتهای - از آن جهت که عدم‌اند - مجرد از ماده‌اند، علاوه بر آنکه آنها کلی بوده و قابل اشتراک بین موارد متعدد می‌باشند و هر چیزی که در ماده حلول کرده واحد شخصی است و قبول اشتراک نمی‌کند. بنابراین، صورت عقلی مجرد از ماده است و در نتیجه، ایجادکننده آن که آنرا افاضه می‌کند امری مجرد از ماده است، زیرا امر مادی وجودش ضعیف است، لذا وجودی که قوی‌تر از او است از آن صادر نمی‌شود، علاوه بر آنکه تأثیر گذاری ماده مشروط به یک وضع خاص است، در حالیکه موجود مجرد وضع ندارد. این افاضه‌کننده مجرد از ماده، نفس که تعقل‌کننده این صورتهای



وليس هذا المفيض المجرد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجردة العلمية، لأنها بعد بالقوة بالنسبة إليها، وحيثها حيثية القبول دون الفعل، و من المحال أن يُخرج ما بالقوة نفسه من القوة إلى الفعل.

فمفيض الصورة العقلية جوهر عقلي مفارق للمادة، فيه جميع الصور العقلية الكلية على نحو ما تقدم من العلم الاجمالي العقلي، تتحد معه النفس المستعدة للتفعل على قدر استعدادها الخاص، فيفيض عليها ما تستعد له من الصور العقلية، وهو المطلوب.

وبنظير البان السابق يتبين: أن مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر مثالي مفارق، فيه جميع الصور المثالية الجزئية على نحو العلم الاجمالي، تتحد معه النفس على قدر مالها من الاستعداد.

الفصل السابع

ينقسم العلم الحسولي إلى تصوّر و تصديق

لأنه إما صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب، و يسمى «تصوّرًا» كتصوّر الانسان و الجسم و الجوهر؛ وإما صورة حاصلة من معلوم معها إيجاب شيء أو سلب شيء عن شيء، كقولنا: الانسان ضاحك، و قولنا: ليس الانسان بحجر، و يسمى «تصديقًا»، و باعتبار حكمه «قضية».

ثم إن القضية، بما تشتمل على إثبات شيء أو نفي شيء عن شيء، مركبة من أجزاء فوق الواحد.



مجرد علمی است نمی باشد، زیرا نفس نیست به آنها بالقوه است و حیثیت آن حیثیت قبول [= پذیرش] است نه فعل [= تأثیرگذاری] و محال است که آنچه بالقوه است، خود را از [حالت] قوه بسوی فعلیت خارج کند. بنابراین، افاضه کننده صورت عقلی، یک جوهر عقلی مجرد از ماده است که در آن تمامی صورتهای عقلی کلی وجود دارند، به همان صورت که [بیانش] گذشت [و عبارت بود] از علم اجمالی عقلی. و نفسی که آمادگی تعقل را دارد به اندازه استعداد خاص خود با آن [جوهر] متحد می شود و بعد، جوهر، صورتهای عقلی ای که نفس آماده [دریافت] آنهاست را بر نفس افاضه می کند و این همان مطلوب ماست [که ادعا می کردیم] و با [تبیسی] نظیر تبیین گذشته، روشن می شود که افاضه کننده صورتهای علمی جزئی، یک جوهر مثالی مجرد است که در آن تمامی صورتهای مثالی جزئی، به صورت علم اجمالی وجود دارند و نفس به اندازه استعدادی که دارد با آن متحد می شود.



تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

[این تقسیم] به این دلیل است که علم حصولی یا صورت حاصل از یک یا چند معلوم - بدون اثبات و نفی - است که «تصور» نامیده می شود، مانند تصور انسان و جسم و جوهر و یا صورت حاصل از معلوم [بالمعرض]ی است که به همراه آن یا چیزی برای چیزی اثبات شده و یا چیزی از چیزی سلب شده است، مانند [این] سخن ما که: «انسان خندان است» و «انسان سنگ نیست» که «تصدیق» نامیده می شود و به لحاظ حکم [موجود در] آن، «قصیه» نامیده می شود.

حال، [ناید دانست که] قصیه، از آن جهت که مشتمل بر اثبات یک چیز برای چیز [دیگر] یا سلب یک چیز از چیز [دیگر] است، مرکب از اجزایی بیش از یک جزء



و المشهور: أن القضية الموجبة مؤلفة من «الموضوع» و «المحمول» و «النسبة الحكمية»؛ و هي نسبة المحمول إلى الموضوع، و «الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول»؛ هذا في الهليات المركبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع، و أما الهليات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع، كقولنا: «الإنسان موجود»، فأجزاؤها ثلاثة: «الموضوع» و «المحمول» و «الحكم» إذ لا معنى لتخلل النسبة، و هي الوجود الرابط، بين الشيء و نفسه.

و [المشهور] أن القضية السالبة مؤلفة من «الموضوع» و «المحمول» و «النسبة الحكمية الایجابية»، و لا حكم فيها، لا أن فيها حكماً عديمياً، لأن الحكم جعل شيء شياً، و سلب الحكم عديم جعله، لا جعل عديم.

و الحق: أن الحاجة إلى تصور النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم: بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء القضية، أي، إن القضية إنما هي الموضوع و المحمول و الحكم، و لا حاجة في تحقق القضية، بما هي قضية، إلى تصور النسبة الحكمية، و إنما الحاجة إلى تصورها لتحقيق الحكم من النفس و جعلها الموضوع هو المحمول؛ و يدل على ذلك: تحقق القضية في الهليات البسيطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع.

فقد تبين بهذا البيان: أولاً، أن القضية الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع و المحمول و الحكم، و السالبة ذات جزئين: الموضوع و المحمول؛ و أن النسبة الحكمية تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم، لا القضية بما هي قضية في انعقادها.

و ثانياً: أن «الحكم» فعل من النفس في ظرف الإدراك الذهني، و ليس من الأفعال التصورية في شيء؛ و حقيقة الحكم



است و [نظر] مشهور آنست که قضیه موجهه، مرکب از موضوع و محمول و نسبت حکمیه است و نسبت حکمیه [به معنای] نسبت محمول به موضوع و حکم به اتحاد موضوع با محمول است. این سخن، در [قضایای] هلیه مرکبه که محمول آنها [چیزی] غیر از وجود موضوع است [جاری] است و اما قضایای «هلیه بسیطه» که محمول آنها [همان] وجود موضوع است - مانند [این] سخن ما که: «انسان وجود دارد» - سه جزء دارند: موضوع و محمول و حکم، زیرا معنا ندارد نسبت - که وجود رابط است - بین شیء و خودش قرار بگیرد. و [مشهور آنست که] قضیه سالبه مرکب از موضوع و محمول و نسبت حکمیه ایجابی است و حکمی در آن وجود ندارد، نه آنکه در آن حکم عدمی باشد، زیرا حکم [به معنای آنست] که چیزی، چیزی دیگری قرار داده شود [مثلاً در «انسان خندان است» انسان، خندان قرار داده شده است] و سلب حکم [به معنای] عدم این جعل [قرار دادن] است و نه به معنای جعل عدم آن. حق آنست که بیار به تصور نسبت حکمیه، تنها از جهت حکم است [آنها] از آن رو که حکم، فعل نفس است، نه از آن رو که نسبت حکمیه جزء قضیه است یعنی اینکه قضیه همان موضوع و محمول و حکم است و در تحقق قضیه - از آن رو که قضیه است - بیاری به تصور نسبت حکمیه نیست و بیار به تصور آن، تنها برای تحقق حکم از ناحیه نفس و اینکه نفس، موضوع را محمول قرار دهد [حکم به اتحاد آید و کند] است و تحقق قضیه در هلیات بسیطه - بدون نسبت حکمیه ای که محمول را به موضوع ربط دهد - براین مطلب دلالت می کند.

بنابراین، با این بیان روشن شد که: ۱- قضیه موجهه سه جزء دارد: موضوع و محمول و حکم و قضیه سالبه دو جزء دارد، موضوع و محمول و نفس، در فعل حکم کردن خود به نسبت حکمیه احتیاج دارد نه [آنکه] قضیه - از آن رو که قضیه است - در انعقاد [و تشکیل] خود [بدان محتاج باشد] و ۲- حکم، فعلی از ناحیه نفس، در ظرف ادراک ذهنی است و افعال تصویری نسبت به یک شیء نیست و حقیقت حکم، مثلاً



في قولنا: زيد قائم، مثلاً، أن النفس تتأل من طريق الحس موجوداً واحداً، هو «زيد القائم»، ثم تُجزّئه إلى مفهومين «زيد» و «القائم» و تُخزّنهما عندها؛ ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج، أخذت صورتَي زيد و القائم من خزانتهما، و هما اثنتان، ثم جعلتهما واحداً ذا وجود واحد، و هذا هو الحكم الذي ذكرنا؛ أنه فعل للنفس تحكي به الخارج على ما كان.

فالحكم: فعل للنفس، و هو مع ذلك من الصور الذهنية الحاكية لما وراءها؛ و لو كان الحكم تصوراً مأخوذاً من الخارج، كانت القضية غير مفيدة لصحة السكوت، كما في كل من المقدم و التالي في القضية الشرطية؛ و لو كان تصوراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج، لم يحك الخارج.

و ثالثاً: أن التصديق يتوقف على تصور الموضوع و المحمول، فلا تصديق إلا عن تصور.

الفصل الثامن

و ينقسم العلم الحسولي إلى بديهي و نظري

و البديهي منه: ما لا يحتاج في تصوّره أو التصديق به إلى اكتساب و نظير، كتصور مفهوم الشيء والوحدة ونحوهما، و كالتصديق بأن الكل أعظم من جزئه و أن الأربعة زوج؛ والنظري: ما يتوقف في تصوّره أو التصديق به على اكتساب



در این سخن ما که: «زید ایستاده است» آنست که نفس، از طریق حس، به موجود واحدی که که همان «زید ایستاده» است دست می‌یابد سپس آنرا به دو مفهوم «زید» و «ایستاده» تجزیه کرده و آیدو را نزد خود نگه می‌دارد سپس هنگامی که بخواهد آنچه را در [عالم] خارج یافته بود حکایت کند، دو مفهوم «زید» و «ایستاده»، در حالیکه دو مفهوم مستقل‌اند را از خزانه خود می‌گیرد سپس آن‌ها را یک چیز دارای وجود واحد قرار می‌دهد و این [کار] همان حکم است که گفتیم فعل نفس است و با آن از [جهان] خارج - با همان وضعی که داشته است - حکایت می‌کند.

بنابراین، حکم، فعل نفس است و آن، در عین حال، جزء صورت‌های ذهنی حاکی از ماورای خود است و اگر حکم، تصویری برگرفته از [جهان] خارج می‌بود، قضیه، امکان سکوت [در قبال خود] را [به شریک خود] نمی‌داد، همانند هر یک از مقدم و نالی در قضیه شرطیه [که امکان سکوت شریک در آن‌ها وجود ندارد] و اگر [هم] دست حکمیة تصویری می‌بود که نفس آنرا نزد خود و بدون کمک از [جهان] خارج ساخته است، حکایتی از جهان خارج نمی‌داشت [در حالیکه حکایت دارد] و ۳- تصدیق، وابسته به تصور موضوع و محمول است، بنابراین، هیچ تصدیقی جز از [راه] تصور وجود ندارد.

— فصل ۸ —

تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری

علم بدیهی، علمی است که در تصور آن یا تصدیق به آن، به کسب [معلوماتی که وسیله کشف مجهول‌اند] و فکر احتیاجی نیست، مانند تصور مفهوم «شیء» و «وحدت» و امثال آیدو و مانند تصدیق به اینکه «کل از جزء بزرگتر است» و «چهار زوج است». و علم نظری، علمی است که تصور آن یا تصدیق به آن وابسته به کسب



ونظر، كتصور ماهية الانسان و الفرس، والتصديق بأن الزوايا اثلثات من المثلث مساوية لقائمتين، وأن الانسان ذو نفس مجردة.

والعلوم النظرية تنتهي إلى العلوم البديهية، وتبين بها، وإلا ذهب الأمر إلى غير النهاية، ثم لم يفد علماً، على ما بين في المنطق.

والبديهيات كثيرة مبيّنة في المنطق؛ وأولها بالقبول: الأوليات، وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول، كقولنا الكل أعظم من جزئه، وقولنا: الشيء لا يسلب عن نفسه.

وأولى الأوليات بالقبول: قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهي قضية منفصلة حقيقة: «إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب»؛ ولا نسعي عنها في إفادة العلم قضية نظرية ولا بديهية، حتى الأوليات، فإن قولنا: «الكل أعظم من جزئه» إنما يفيد علماً إذا كان نقيضه، وهو قولنا: ليس الكل بأعظم من جزئه، كاذباً.

فهى أول قضية مصدق بها، لا يرتاب فيها ذو شعور، وتبنى عليها العلوم؛ فلو وقع فيها شك، رى ذلك في جميع العلوم والتصديقات.

تممة: السوفسطي المنكر لوجود العلم، غير مسلم لقضية «أولى الأوائل»، إذ في تسليمها اعتراف بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداها حقة صادقة.

ثم السوفسطي المدعي لانتفاء العلم والشاك في كل شيء، إن



و فکر است، مانند تصور ماهیت «انسان» و «اسب» و تصدیق به اینکه زوایای سه گانه مثلث، مساوی دو زاویه قائم اند و اینکه انسان، دارای نفس مجرد [ار ماده] است. و علوم نظری به علوم بدیهی منتهی می شوند و بوسیله آنها تبیین می گردند و گر نه، امر، تا بی نهایت پیش می رود [و نقطه پایانی نخواهیم داشت] علاوه بر آنکه [در اینصورت] بنابراینچه در منطق بیان شده است، علوم نظری هیچ علمی را افاده نخواهند کرد. علوم بدیهی بسیاری که در منطق بیان شده اند و سزاوارترین آنها در قبول [و پذیرش] «اولیات» هستند و آنها فصایایی هستند که در تصدیق به آنها، تصور موضوع و محمول کفایت می کند، مانند [این] سخن ماکه، «کل از جزء بزرگتر است» و [این] سخن ماکه: «شیء از خودش نفی نمی شود»، و سزاوارترین اولیات در قبول، قضیه محال بودن اجتماع و ارتفاع دو بقصر است و این یک قضیه مفصله حقیقه است: «ما اثبات صدق می کند یا نفی صدق می کند»، و هیچ قضیه نظری و بدیهی - حتی اولیات - در افاده علم، از این قضیه بی نیاز نیست، زیرا این سخن ماکه: «کل از جزء خود بزرگتر است» تنها وقتی افاده علم می کند که متقیض آن یعنی [این] سخن ماکه: «کل از جزء خود بزرگتر نیست» کاذب باشد، بنابراین، این قضیه، اولین قضیه ای است که بدان تصدیق [و اعتراف] می شود و هیچ صاحب شعوری در آن شک ندارد و علوم مبتنی بر آنند، لذا اگر شکی در آن به وجود بیاید، این شک، به همه علوم و تصدیقات [بشر] سرایت خواهد کرد.

تتمه

سوفسطایی، که مکر وجود علم [برای بشر] است، قضیه «اولی الاوائل» [= نخستین قضیه از میان اولیات = قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض] را نمی پذیرد زیرا در پذیرش آن، [این] اعترافات وجود دارد که هر دو قضیه متناقض، یکی شان حق و صادق است [و دیگری ناحق و کاذب است و این یعنی پذیرش وجود علم] سپس [باید دانست که] سوفسطایی که مدعی سود علم بوده و در همه چیز شک دارد، اگر



اعترف بأنه يعلم أنه شاك، فقد اعترف بعلم ما، و سلم قضية أولى الأوتل،
فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنه شاك، كعلمه بأنه يرى، و
يسمع، و يلمس، و يذوق، و يشم، و أنه ربما جاع فقصد ما يشبعه، أو طمأ
فقصد ما يرويه؛ وإذا ألزم بها ألزم بما دونها من العلوم، لأن العلم ينتهي إلى
الحس كما تقدم.

و إن لم يعترف بأنه يعلم أنه شاك، بل أظهر: أنه شاك في كل شيء، و
شاك في شكه، لا يدري شيئاً، سقطت معه المحاكمة، و لم ينجح فيه برهان؛
و هذا الانسان إما متلئ بمرجح أو رثة احتلالاً في الإدراك، فليراجع
الطبيب، و إما معاند للحق يظهر ما يظهر لذهنه، فليضرب و ليؤلم، و ليستمع
متاً يقصده و يريد، و ليؤمر بما يبعثه و يكرهه، إذ لا يرى حقيقة لشيء
من ذلك.

نعم، ربما راجع بعضهم هذه العلوم لعقلية، و هو غير مسلح بالاصول
المنطقية و لا متدرب في صناعة البرهان، فشهد اختلاف الباحثين في
المسائل بين الاثبات و النفي و الحجج التي أقاموها على كل من طرفي
النقيض، و لم يقدر لقلّة بضاعته على تمييز الحق من الباطل، فتسلم طرفي
النقيض في مسألة بعد مسألة، فأساء الظن بالمنطقي، و زعم أن العلوم
نسبية غير ثابتة، و الحقيقة بالنسبة إلى



اعتراف کند به اینکه او به شک داشتن خود علم دارد، در نتیجه به [وجود] یک علم اعتراف کرده و قصیه اولی الاوائل را پذیرفته است، لذا می‌توان او را به [وجود] علوم بسیاری ملزم کرد که همانند علم او به شک داشتن خود است، مانند علم او به آنکه می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند، می‌چشد و می‌بوید و [مانند علم او به] اینکه گاهی گرسنه شده و لذا قصد چیزی را کرده که سیرش می‌کند یا تشنه بوده و قصد چیزی را کرده که سیرابش می‌کند و زمانی که به این علم ملزم شد، به علم‌های پایین‌تر از اینها [هم] ملزم می‌شود زیرا علم - چنانکه گذشت - به حسن منتهی می‌شود و اگر به اینکه به شک خود علم دارد اعتراف نکند بلکه اظهار کند که در همه چیز شک دارد و [حتی] به شک خود [هم] شک دارد و به هیچ چیز علم ندارد، بحث و استدلال با او ساقط می‌شود [و بی فایده است] و برهان در [مورد] او نتیجه نمی‌دهد و این انسان، یا مبتلا به بیماری ای است که در ادراک او اختلال ایجاد کرده که در اینصورت باید به پرشک رجوع کند و یا با حق عباد می‌ورزد و آنچه که اظهار می‌دارد برای باطل شدن حق است که در اینصورت باید رده شود و مورد درد و ناراحتی واقع گردد و از آنچه قصد می‌کند و می‌خواهد، بازداشته شود و باید به آنچه نامحسوب و ناپسند اوست امر شود، چرا که او برای هیچ یک از اینها، واقعیتی نمی‌بیند [آنها را امور واقعی نمی‌داند] بلکه، گاهی پاره‌ای از آنها در حالیکه مسلح [و مجهر] به اصول منطقی نبوده و در فن برهان [کار] آزموده نبوده‌اند بسوی این علوم عقلی آمده‌اند و مشاهده کرده‌اند که بحث کنندگان [در علوم عقلی = فلاسفه] در مسائل، بین نفی و اثبات اختلاف دارند [برحی مطلبی را اثبات برحی دیگر نفی می‌کنند] و [مشاهده کرده‌اند] استدلال‌هایی را که آنها بر هر یک از دو طرف نقیض [= طرف اثبات و طرف نفی] اقامه کرده‌اند و به علت توانایی کم [علمی] شان، قادر بر جدا کردن حق از باطل نبوده‌اند، لذا دو طرف نقیض [هم] طرف اثبات مسئله و هم طرف نفی آنرا [در مسائل یکی پس از دیگری پذیرفتند، در نتیجه، به منطق، گمان بد بردند و پنداشتند که دانش‌ها نسبی و غیر ثابت‌اند و حقیقت،



كل باحث ما دلّت عليه حجّته.

وليُعالج أمثال هؤلاء بإيضاح القوانين المنطقية وإراءة قضايا بديهية لا تقبل التردد في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، واستحالة سلبه عن نفسه، وغير ذلك، وليُبالغ في تفهيم معاني أحراء القضايا، وليؤمروا أن يتعلّموا العلوم الرياضية.

وهنا طائفتان آخرتان من الشكّاكين: فطائفة: يتسلّمون الإنسان وإدراكاته، ويظهرون الشك في ما وراء ذلك، فيقولون: «نحن وإدراكاتنا ونشك فيما وراء ذلك»، وطائفة أخرى تنطّنوا بما في قولهم: «نحن وإدراكاتنا» من الاعتراف بحقائق كثيرة، مثل أناسي وإدراكات لهم، وتلك حقائق خارجية، فيدلّوا الكلام بقولهم: «أنا وإدراكاتنا وما وراء ذلك مشكوك». ويدفعه: أن الإنسان ربما يخطئ في إدراكاته، كما في موارد أخطاء الناصرة واللامسية وغيرها من أعلاط الفكر، ولو لا أن هناك حقائق خارجة من الإنسان وإدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أولاً تنطبق، لم يستقيم ذلك بالضرورة.

وربما قيل: إن قول هؤلاء ليس من السفطة في شيء، بل المراد أن من المحتمل: أن لا تنطبق الصور الظاهرة لدحواس، بعينها على الأمور الخارجية، بمآلها من الحقيقة، كما قيل: إن الصوت بمآله من الهوية الظاهرة على السمع ليس له وجود في خارج، بل السمع إذا اتصل بالارتعاش



نسبت به هر بحث‌کننده‌ای [= هر عالمی] همان چیزی است که استدلالش بر آن دلالت می‌کند [به یک چیز ثابت که حتی اگر استدلال نتواند آنرا اثبات کند، در حقیقت بودنش تغییری ایجاد نشود] و امثال این افراد باید با واضح کردن قوانین منطقی و ارایه کردن قضایایی بدیهی که در هیچ حالتی تردید در خود را نمی‌پذیرند - مانند بدیهی بودن ثبوت یک شیء برای خود و محال بودن سلب شیء از خود و غیر ایندو - معالجه شوند و باید در فهمیدن معانی اجزای قضایا به آنها زیاده روی شود و به فراگیری علوم ریاضی امر شوند. در اینجا دو گروه دیگر از شکاکان وجود دارند: گروهی انسان و ادراکات او را می‌پذیرند و در ماورای ایدو شک دارند و می‌گویند: «ما هستیم و ادراکاتمان و در ماورای این دو شک داریم» و گروهی دیگر متوجه شدید که در این سخنشان که «ما هستیم و ادراکاتمان» به وجود حقایق فراوان [که عبارتند از انسانها و ادراکات آنها اعتراف شده و آنها یک حقایق خارجی‌اند] پس اعتراف شده که همه چیز مورد شک نیست و ما به وجود امور زیادی در خارج علم داریم] لذا آن کلام را به این سخن تغییر دادند که: «[فقط] می‌هستم و ادراکات من و ماورای ایدو مشکوک است.» و [آنچه] این سخن را دفع [و باطل] می‌کند آنست که انسان، گاهی در ادراکات خود خطا می‌کند، مانند موارد خطای [قوه] باصره و لامسه و دیگر خطاها [که عبارتند از خطاهای فکر و اگر حقایق خارج از [وجود] انسان و ادراکاتش نباشد [که] ادراکات او [گاهی] آنها منطبق بوده و [گاهی] منطبق نیست، مدتهاً این مطلب [= وجود خطای در ادراکات] استوار نبود [و توجیه نمی‌شد].

گاهی چنین گفته شده است که سخن این افراد، مفسطه‌گری درباره هیچ چیز نیست، بلکه مقصود آنست که ممکن است صورتهایی که برای حواس ما ظاهر می‌شوند، عیناً بر امور خارجی - با حقایق [و ویژگی‌ها]ی که دارند - منطبق نشوند، چنانکه گفته شده صوت، به شکلی که برای [قوه] شنوایی ظاهر می‌شود، در [عالم] خارج از [قوه] شنوایی موجود نیست، بلکه [قوه] شنوایی، زمانی که به ارتعاش [صوتی] با فلان عدد



بعدد كذا، ظهر في السمع في صورة لصوت؛ وإذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشاً، ظهر في البصر في صورة الضوء و اللون، فالحواس التي هي مبادئ الإدراك، لا تكشف عما وراءها من الحقائق، وسائر الإدراكات مستتة إلى الحواس.

وفيه: أن الإدراكات إذا فرضت غير كاشفة عما وراءها، فمن أين علم أن هناك حقائق وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك؟! ثم من أدرك أن حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا؟! وحقيقة البصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟! وهل يصل الإنسان إلى الصواب، الذي يخطئ فيه الحواس، إلا من طريق الإدراك (الإنساني)؟

وبعد ذلك كله، نحوز أن لا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه، لا يحتمل إلا السفسطة، حتى أن قولنا: «يحوز أن لا ينطبق شيء من إدراكاتنا على الخارج» لا يؤمن أن لا يكشف، بحسب مفاهيم مفرداته و التصديق الذي فيه، عن شيء.

الفصل التاسع

و ينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي و اعتباري

و الحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فيرتب عليه آثاره، و تارة بوجود ذهني لا يترتب عليه آثاره، وهذا هو «الماهية»؛ و الاعتباري:



[= با یک طول موج خاص که به ریان ریاضی و با اعداد نمایش داده می شود] متصل شود، آن ارتعاشات [صوتی] به صورت صوت، در [قوة] شنوایی ظاهر می شود [و ما صوت را می شنویم] و زمانی که تعداد ارتعاش به فلان مقدار [از] ارتعاش برسد، به صورت نور و رنگ، در [قوة] بینایی ظاهر می شود [و ما می بینیم] بنابراین، حواس - که منشاء ادراکاتند - کاشف از حقایق ماورای خود بیستند و سایر ادراکات هم به حواس منتهی می شوند. در این سخن، [این اشکال موجود] است که ادراکات، زمانی که فرض شود کاشف از ماورای خود بیستند، پس از کجا معلوم می شود که حقایقی در ماورای ادراک موجوداند که ادراک کاشف از آنها نیست؟ سپس [باید پرسید] چه کسی ادراک کرد که حقیقت صوت، در خارج از [قوة] شنوایی، ارتعاش با فلان مقدار [فلان طول موج] است؟ و [چه کسی ادراک کرد که] حقیقت شیئی که دیده شده، در خارج از [قوة] بینایی، ارتعاش با فلان مقدار است؟ و آیا انسان، جز از راه ادراک [خود] انسان، به [حقیقت] درستی که حواس در آن خطا کرده اند برسد؟ و بعد از تمامی این اشکالات [باید گفت که] جایز دانستن آنکه تمامی ادراکات [می توانند] با ماورای خود [= واقعیتی که از آن حکایت می کند] مطابق نباشند، چیزی بجز سفسطه را در بر ندارد، حتی [این] سخن ما که «ممکن است هیچ یک از ادراکات ما بر خارج منطبق نشود» از [این مشکل که] به حسب معنای الفاظ مفردش و [به حسب] تصدیقی که در آن وجود دارد - کاشف [و حاکی] از چیرگی نباشد در امان نیست.

— فصل ۹ —

تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

[علم حصولی] حقیقی، مفهومی است که گاهی با وجود خارجی محقق شده و آثار [خارجی] اش بر آن مترتب می شود و گاهی با وجود ذهنی که آثار [خارجی] اش بر آن مترتب نمی شود و این، همان «ماهیت» است و [علم حصولی] اعتباری چیزی



ما كان بخلاف ذلك، وهو إتما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والعلية وغيرهما، فلا يدخل ذهن، وإلا لا تقلب؛ وإتما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في ذهن، كمفهوم الكلّي والجنس والنوع، فلا يوجد في الخارج، وإلا لا تقلب. وهذه المفاهيم إنما يعملها ذهن بنوع من العمل، ويوقعها على مصاديقها، لكن لا كوقوع الماهية وحملها على أفرادها، بحيث تؤخذ في حدّها. ومما تقدّم يظهر أولاً: أن ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً، كالوجود والحياة، فهو اعتباري؛ وإلا لكان الواجب ذا ماهية تعالى عن ذلك.

و ثانياً: أن ما كان منها محمولاً على أريد من مقوله واحدة، كالحركة، فهو اعتباري؛ وإلا كان مجسماً بجسمين فأزيد، وهو محال. و ثالثاً: أن المفاهيم الاعتبارية لا حدّها، ولا تؤخذ في حدّ ماهية من الماهيات.

و للاعتباري معانٍ أخرى، خارجة عن بحثنا؛ منها: الاعتباري مقابل الأصل، كالماهية مقابل الوجود؛ ومنها: الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاّز، مقابل ما له وجود منحاّز، كإضافة الموجدية بوجود طرفيها، بمقابل الجوهر الموجود بنفسه؛ ومنها: ما يُوقَّع ويحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه والمناسبة، للحصول على غاية عملية، كإطلاق الرأس على زيد، لكون نسبه إلى القوم كنسبة الرأس إلى البدن،



است که بر خلاف علم حصولی حقیقی است و آن یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداق آنها، حیثیت در خارج بودن است، مانند «وجود» و صفات حقیقی آن، همانند «وحدت» و «فعلیت» و غیر ایندو که در اینصورت وارد ذهن نمی شود و گرنه «انقلاب» [در ذات آن] حاصل می شود و یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداق آنها، حیثیت در ذهن بودن است، مانند مفهوم «کلی» و «جس» و «نوع» که در اینصورت در خارج موجود نمی شود و گرنه انقلاب حاصل می شود و این مفاهیم [= مفاهیم اعتباری] را ذهن، تنها با نوعی از فعالیت [ذهنی] می سازد و بر مصادیقشان بار می کند اما نه مانند حمل و بار شدن ماهیت بر مصادیقش، به گونه ای که ماهیت در «حد» آن مصادیق قرار داشته باشد. از آنچه گذشت روشن می شود که:

۱- آن مفهوم از مفاهیم که هم بر واجب و هم بر ممکن حمل می شود - مانند «وجود» و «حمات» - مفهومی اعتباری است و هر یک، واجب، دارای ماهیت خواهد بود در حالیکه او متعالی و برتر از است. [که ماهیت داشته باشد]

۲- آن مفهوم از مفاهیم که بر بیش از یک مقوله حمل شود - مانند حرکت - مفهومی اعتباری است و گرنه داری دو جس و [ب] بیشتر خواهد بود و این محال است.

۳- مفاهیم اعتباری، «حد» ندارند و در حد هیچ یک از ماهیات [هم] قرار نمی گیرند. [واژه] اعتباری معانی دیگری [هم] دارد که از بحث ما خارج اند:

- ۱- از جمله آنها، اعتباری در مقابل اصیل است، مانند ماهیت در مقابل وجود.
- ۲- و از جمله آنها، اعتباری به معنای چیزی که وجود مستقل ندارد، در مقابل چیزی که وجود مستقل دارد است، مانند «اضافه» [= نسبت] که موجود به وجود دو طرف خود است، در مقابل جوهر که موجود به [وجود] خود است.
- ۳- و از جمله آنها، چیزی [= معنایی] است که با نوعی تشبیه و مناسبت، برای دست یابی به یک هدف عملی بر موضوعات حمل و بار می شود، مانند حمل [واژه] «رأس» بر «زید» به دلیل آنکه نسبت زید با مردم، مانند نسبت سر با بدن است چرا که



حيث يدبّر أمرهم، ويصلح شأنهم، ويشير إلى كلٍ بما يخصه من واجب العمل.

الفصل العاشر

في احكام متفرقة

منها: أن المعلوم بالعلم الحسولي يقسم إلى «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض»؛ والمعلوم بالذات هو: الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم؛ و المعلوم بالعرض هو: الأمر الخارجى الذى يحكمه الصورة العلمية؛ ويستنى معلوماً بالعرض والمحاذي لا يتحد مثاله مع المعلوم بالذات.

ومنها: أنه تقدم أن كل معقول فهو مجرد، كما أن كل عاقل فهو مجرد؛ فليعلم أن هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة، التى تكتسب بحصولها لها الفعلية، حيث كانت مجردة، فهى أقوى وجوداً من النفس العاقلة التى تستكمل بها و آثارها مترتبة عليها، فهى فى الحقيقة: موجودات مجردة، تظهر بوجوداتها الخارجيّة للنفس العالمية، فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر، و بموضوعاتها المتصفة بها إن كانت أعراضاً؛ لكننا، لاتصالحنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد، نتوهم أنها نفس الصور القائمة بالمواد، نزعناها من المواد من دون آثارها المترتبة عليها فى نشأة المادة، فصارت وجودات ذهنية للأشياء، لا يترتب عليها آثارها.



رید [هماسد سر در بدن] امور مردم را مدیریت می‌کند و کارهایشان را اصلاح می‌کند و هر کس را به وظایفی که به او اختصاص دارد توجه می‌دهد.

- فصل ۱۵ -

(پاره‌ای) احکام پراکنده

۱- از جمله آن احکام اینکه، آنچه با علم حصولی معلوم شده تقسیم می‌شود به معلوم بالذات و معلوم بالعرض. و معلوم بالذات همان صورتی است که خودش نزد عالم حاصل [و حاضر] شده و معلوم بالعرض همان امر خارجی‌ای است که صورت علمی از آن حکایت می‌کند و از آنجا که نوعی اتحاد با معلوم بالذات دارد، و معلوم بالذات و «معلوم بالمجار» نامیده شده است.

۲- از جمله آن احکام اینکه [در مباحث فنی] گذشت که هر معقولی مجرد است، همانگونه که هر عاقلی [هم] مجرد است، [حال] باید دانست این مفاهیمی که برای قوه عاقله ظاهر می‌شوند. و این قوه با حصول این مفاهیم کسب فعلیت می‌کند. از آنجا که مجردند، وجودشان قوی‌تر است از نفس تعقل کننده‌ای که با این مفاهیم تکامل می‌یابد و آثارشان مترتب بر آنهاست. در نتیجه، آنها در واقع، موجوداتی مجرداند که با وجود خارجی خود برای نفس که عالم [به این صور] است پذیردار می‌شوند و نفس با آنها متحد می‌شود [البته] اگر صورت جواهر باشد و [اما] اگر صورت اعراض باشد، نفس با موضوعاتی که متصف به آن اعراض اند متحد می‌شود، ولی ما به دلیل اتصالی که از راه ابزارهای ادراک با مواد داریم گمان می‌کنیم که آنها خود صورتهای وابسته به موادند که ما آنها را بدون آثاری که در عالم ماده بر آنها مترتب می‌شود از مواد جدا کرده‌ایم [و به ذهن آورده‌ایم] و لذا [تبدیل به] وجودهای ذهنی اشیاء شده‌اند که آثار [وجود خارجی] اشیاء بر آنها مترتب نمی‌شود، بنابراین، با این



فقد تبين بهذا البيان: أن العلوم الحصولية في الحقيقة علومٌ حضوريةٌ.
وبأن أيضاً: أن العقول المجردة عن المادة لا علمٌ حصولياً عندها،
لا نقطاعها عن المادة ذاتاً وفعلاً.

الفصل الحادي عشر

كل مجرد فهو عاقل

لأن المجرد تام ذاتاً، لا تعلق له بالقوة، فذاته التامة حاضرة لذاته
موجودة لها، ولا نعى بالعلم إلا حضور كمي بالمعنى الذي تقدم، هذا في
علمه بنفسه؛ وأما علمه بغيره، فإن له، لسام ذاته، إمكان أن يعقل كل ذات
تام يمكن أن يعقل، وما للموجود المجرد بالامكان فهو له بالفعل، فهو
عاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود؛ كما أن كل مجرد فهو معقول بالفعل و
عقل بالفعل.

فان قلت: مقتضى ما ذكر كون النفس الانسانية عاقلة لكل معقول،
لتجريدتها؛ وهو خلاف الضرورة.

قلت: هو كذلك، لكن النفس مجردة ذاتاً لا فعلاً، فهي لتجريدتها ذاتاً
تعقل ذاتها بالفعل، لكن تعلقها فعلاً يوجب خروجها من القوة إلى الفعل
تدرجاً بحسب الاستعدادات المختلفة؛ فإذا تجردت تجرداً تاماً، ولم
يشغلها تدير البدن، حصلت لها جميع العلوم حصولاً بالعقل الاجمالي،



بیان روشن شد که علوم حصولی، در واقع، علوم حضوری‌اند و همچنین روشن شد که عقول مجرد از ماده، هیچ علم حصولی‌ای ندارند، به دلیل آنکه آنها هم از جهت ذات و هم از جهت فعل، از ماده جدا شده‌اند.

— فصل ۱۱ —

هر مجردی عاقل است

[عاقل بودن هر موجود مجرد] به دلیل آنست که موجود مجرد، از جهت ذات، تام [و کامل] است و هیچ تعلقی به قوه ندارد [= قوه در آن نیست]؛ لذا ذات تام [و کامل] آن، برای خود، حاضر و موجود است و مقصود ما از علم، چیزی جز حضور شیء برای شیء به همان معنایی که گذشت نیست. این [مطلب] درباره علم موجود مجرد به خود است و اما [درباره] علم او به غیر خود [باید گفت که] موجود مجرد به دلیل تمامیت ذاتی که دارد، می‌تواند هر ذات تامی که تعللش ممکن است را تعقل کند و [از سوی دیگر] هر چه که برای موجود مجرد، امکان داشته باشد، فعلیت [هم] دارد [چرا که او از هیچ جهتی بالقوه نیست]؛ بنابراین، او هر مجرد تام الوجودی را تعقل می‌کند [= عاقل است] همانطور که هر مجردی، معقول بالفعل و عقل بالفعل است. اگر [اشکال کرده و] بگویی: آنچه ذکر شد اقتضا می‌کند که نفس انسانی به دلیل تجردش، تعقل کننده هر معقولی باشد و این [مطلب] برخلاف مذهب است. [در جواب] خواهم گفت: همینگونه است، اما نفس، از جهت ذات مجرد است نه از جهت فعل و نه دلیل آنکه از جهت ذات مجرد است، ذات خود را بالفعل تعقل می‌کند، اما تعلقی [و وابستگی] آن از جهت فعل [به بدن]، موجب خروج تدریجی آن از قوه به فعل، به حسب استعدادهای گوناگون است. بنابراین، زمانی که تجرد تام پیدا کند و تدبیر بدن او را مشغول نکند، تمامی علوم، به نحو عقل اجمالی برای او حاصل



و تصيرُ عقلاً مستغاداً بالفعل.

و غيرُ خفيٍّ: أنَّ هذا البرهانَ إنما يحرى في الذواتِ المجردةِ الجوهريةِ،
التي وجودُها لنفسِها؛ و أمَّا أعراضُها، التي وجودُها لغيرِها، فلا، بل العاقلُ
لها موضوعاتها.

الفضلُ الثاني عشر

في العلمِ الحُضوريِّ، و أنه لا يختصُّ بعلمِ الشيءِ بنفسِه

قد تقدّم: أنَّ الجواهرَ المجردةَ لتمامِها و فعليّتها حاضرةٌ في نفسها
لنفسِها، فهي عالمةٌ بنفسِها علماً حضورياً؛ فهل يختصُّ العلمُ الحُضوريُّ
بعلمِ الشيءِ بنفسِه، أو بعلمِ العلةِ بمعلولِها إذا كانا مجردَين، و
بالعكس؟ المشاؤون على الأول؛ و الاشرافيون على الثاني، و هو الحقُّ.

و ذلك: لأنَّ وجودَ المعلولِ، كما تقدّم، رابطٌ لوجودِ العلةِ، قائمٌ به، غيرُ
مستقلٍّ عنه؛ فهو، إذا كانا مجردَين، حاضراً بتمامٍ وجودِه عندَ علتهِ، لا حائلاً
بينَهما، فهو بنفسِ وجودِه معلومٌ لها، علماً حضورياً.

و كذلك: العلةُ حاضرةٌ بوجودِها لمعلولِها القائمِ بها المستقلِّ باستقلالِها،
إذا كانا مجردَين، من غيرِ حائِلٍ يحولُ بينهما، فهي معلومةٌ لمعلولِها علماً
حضورياً، و هو المطلوبُ.



می‌شود و او [تبدیل به] عقل مستفاد می‌شود و مخفی نیست که این برهان، تنها در دانه‌های جوهری‌ای پیاده می‌شود که وجودشان برای خودشان است [موجود لنفسه] ولی اعراض آنها که وجودشان برای غیر خود است چنین نیستند [و برهان درباره آنها پیاده نمی‌شود] بلکه تعقل کننده آنها همان موضوعهای آنهاست.

- فصل ۱۷ -

علم حضوری و عدم اختصاص آن به علم شیء به خود

گذشت که جوهرهای مجرد، به دلیل تمامیت و فعلیتشان، در خود و برای خود حضور دارند. بنابراین، آنها به خود، علم حضوری دارند، حال [باید پرسید که] آیا علم حضوری، مختص به علم شیء به خود است یا اعم از آن [بوده] و [شامل] علم علت به معلول خود - زمانی که هر دو مجرد باشند - و علم معلول به علت [هم می‌شود]؟ مشائیان معتقد به نظر اول و اشراقیان معتقد به نظر دوم‌اند و [نظر] حق، همین [نظر] است و این از آنروست که وجود معلول - چنانکه گذشت - نسبت به وجود علت، وجود رابط و وابسته به آن و غیر مستقل از آنست. بنابراین، معلول، زمانی که علت و معلول مجرد باشند، با تمام وجود خود، نزد علتش حاضر است و هیچ واسطه‌ای میانشان نیست. بنابراین، معلول با عین وجودش، برای علت - به نحو علم حضوری - معلوم است و همچنین اگر علت و معلول مجرد باشند، علت با وجود خود برای معلول - که قائم به علت بوده و استقلالش سبب استقلال علت است - حاضر است، بدون واسطه‌ای که میانشان قرار گیرد. بنابراین، علت برای معلول خود، به نحو علم حضوری معلوم است و این همان مطلوب است [که آنرا ادعا کردیم و گفتیم علم حضوری اختصاصی به علم شیء به خود ندارد].

المرحلة الثانية عشر

فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله

الفصل الأول

في إثبات ذاته تعالى

حقيقة الوجود - التي هي أصيلة لا أصيل دونها، و صفة لا يخالطها غيرها،
لبطلان الغير، فلا ثاني لها، كما تقدم في المرحلة الأولى - واجبة الوجود، لصورة
ثبوت الشيء لنفسه، و امتناع صدق تقيضه - و هو العدم - عليه؛ و وجوبها إما
بالذات أو بالغير. لكن كون وجوبها بالغير خف، إذ لا غير هناك، و لا ثاني لها؛
فهى واجبة الوجود بالذات.

حجة اخرى

الماهيات الممكنة المعلولة موجودة، فهى

مرحله دوازدهم

امور مربوط به واجب متعال: اثبات ذات، صفات و افعال

و در آن چهارده فصل وجود دارد:

- فصل ۱ -

اثبات ذات خداوند متعال

حقیقت وجود (که: ۱- اصیل است و اصیلی غیر از آن وجود ندارد و ۲- صرف [خالص] است [به طوری که] غیر آن با آن معروح [و مخلوط] نمی شود - به دلیل باطل [و معدوم بودن] غیر [وجود] - که در نتیجه، دومی برای آن وجود ندارد) وجودش واجب است، به دلیل ضروری بودن ثبوت شیء برای خودش و [به دلیل] ممتنع بودن صدق نقیض شیء - یعنی همان عدم - بر شیء. و وجوب حقیقت وجود، یا بالذات است و یا بالعیر، اما اینکه وجودش بالعیر باشد خلاف فرض است، زیرا غیری در اینجا وجود ندارد و دومی برای آن وجود ندارد، بنابراین، حقیقت وجود، واجب الوجود بالذات است.

استدلالات دیگر

ماهیت های ممکن معلول، موجوداند و در نتیجه [به دلیل موجود بودنشان]



واجبة الوجود، لأن «الشيء ما لم يجب لم يوجد»؛ و وجوبها بالغير، إذ لو كان بالذات، لم يحتج إلى علة؛ والعلة التي بها يجب وجودها موجودة واجبة؛ و وجوبها إما بالذات، أو بالغير و ينتهي إلى الواجب بالذات، لاستحالة الدور والتسلسل.

الفصل الثاني

في إثبات وحدانيته تعالى

كون واجب الوجود تعالى، حقيقة لوجوده الصرف، التي لا ثاني لها، يثبت وحدانيته، تعالى، بالوحدة الحقّة التي يستحيل معها فرض التكرّر فيها، إذ كل ما فرض ثانياً لها عادةً أولاً، لعدم التميز، بخلاف الوحدة العددية التي إذا فرض معها ثانٍ عاد مع الأول اثنين، وهكذا.

حجة أخرى

لو كان هناك واجباً فصاعداً، امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود؛ وما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة، ولازمه تركب ذاتهما معاً به الاشتراك وما به الامتياز، ولازم التركب الحاجة إلى الأجزاء، وهي تنافي الوجوب الذاتي، الذي هو مناط الغنى الصرف.



واجب الوجود اند؛ زیرا شیء مادامی که [وجودش] واجب نشده، موجود نمی‌گردد و وجوب این ماهیات بالغیر است، زیرا اگر وجوبشان بالذات باشد، نیازی به علت نخواهند داشت و علتی که به سبب آن وجودشان واجب می‌شود [= به سبب آن وجوب بالغیر پیدا می‌کند] موجود و واجب است و وجوب آن یا بالذات است و یا بالغیر و [اگر واجب بالغیر باشد] به واجب بالذات منتهی می‌شود، به دلیل محال بودن دور و تسلسل.

- فصل ۷ -

اثبات توحید واجب متعال

اینکه واجب الوجود متعال، حقیقت وجودی است که دومی ندارد، ثابت می‌کند که خداوند متعال واحد است [آنهم] به وحدت حقه‌ای که با [وجود] آن، فرض کثرت در آن محال است؛ زیرا هرچه که [به عنوان] دومی آن فرض شود به [همان] اولی باز می‌گردد [و عین همان اولی است]؛ زیرا امتیازی [میانشان] وجود ندارد، بر خلاف وحدت عددی که زمانی که با آن [شیء] دومی فرض شود، به همراه [شیء] اول به دو [شیء] تبدیل می‌شود و هم‌طور...

استدلالی دیگر

اگر دو واجب و [یا] بیشتر وجود داشته باشد، بعد از آنکه [می‌دانیم آنها] در وجوب وجود اشتراک دارند [به ناچار] یکی در آن دو از دیگری امتیاز خواهد داشت و عامل امتیاز - ضرورتاً [چیزی] غیر از عامل اشتراک است و لازمه آن مرکب بودن ذات آن دو از عامل اشتراک و عامل امتیاز است و لازمه مرکب بودن، نیاز به اجزاست و این [نیاز به اجزا] با وجوب ذاتی که ملاک بی‌نیازی محض است منافات دارد.



تتمة

أورد ابن كمونة على هذه الحجة: أنه لم لا يجوز أن يكون هالك هويتان بسيطتان، مجهولتا الكنه، مختلفتان بتمام الماهية، يكون كل منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما، مقولا عليهما قولا عرضيا.

وأجيب عنه: بأن فيه افتراء مفهوم واحد من مصاديق مختلفة، بما هي مختلفة، وهو غير حائر.

على: أن فيه إثبات الماهية للواجب، وقد تقدم إثبات أن ماهيته تعالى وحوده؛ وفيه أيضا اقتضاء الماهية للوجود، وقد تقدم أصالته واعتباريتها، ولا معنى لاقتضاء الاعتباري للأصيل.

ويتفرع على وحدانيته تعالى بهذا المعنى: أن وجوده تعالى غير محدود بعد عديمي يوجب انسلابة عما وراءه، ويتفرع أيضا: أن ذاته تعالى بسيطة، معى عنها التركيب، بأي وجه فرض؛ إذ التركيب، بأي وجه فرض، ...



تتمه

این کُتوبه^۱ بر این استدلال، [این اشکال را] وارد کرده که چرا جایز نیست [که بگوییم] دو حقیقت بسیط که کنه‌شان به‌معموم بوده و به تمام ذات خود با یکدیگر مختلف‌اند، هر یک واجب الوجود بالذات‌اند و مفهوم واجب الوجود از آنها انتزاع می‌شود و به حمل عرضی بر آنها حمل می‌گردد.

و از آن جواب داده شده به این [صورت] که در این سخن [شما]، یک مفهوم واحد [«واجب الوجود»] از مصادیق مختلف [آنها] از آن جهت که مختلف‌اند انتزاع شده است و این ناممکن است علاوه بر اینکه در این سخن، برای واجب اثبات ماهیت شده است در حالیکه گذشت که ماهیت واجب تعالی - [همان] وجود اوست [و به حر و خودش، ماهیتی ندارد] و نیز در سخن شما [این اشکال موجود] است که ماهیت، اقتضای^۲ وجود کرده [«ماهیت علی و خود کرده و علت هم باید پیش از معلول موجود باشد»] در حالیکه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت [در مباحث فلسفی] مطرح شد و معنایی ندارد که امر اعتباری، اقتضای امر اصیل را داشته باشد [و علت آن باشد].

از وحدت واجب - تعالی - با این معنا [که ذکر شد] نتیجه می‌شود که وجود واجب - تعالی - محدود به یک حدّ عدمی که موجب حالی شدن او از [کمالات] ماورایش شود نیست.

و همچنین نتیجه می‌شود که ذات واجب - تعالی - بسیط بوده و ترکیب - به هر نحو که فرض شود - از آن منتهی است، زیرا ترکیب، به هر وجه که فرض شود محقق

۱. این کُتوبه در قرن هفتم می‌ریست. چشم پرشک و فیلسوف بوده و حدود سی تألیف دارد و کتاب التبیحات فی شرح التلویحات از آثار اوست که اند جلدش یهودی بوده و در مورد اعتدال خودش اختلاف است. شبهه معروف او در ص ۳۹۲ تا ۳۹۵ مطرح است شیخ اشراق مطرح شده است. ر که دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۵۲۴ تا ۵۲۶.

۲. اقتضای در اصطلاح فلسفی، به معنای علیت است.

لا يتحقق إلا بأجزاء يتألف منها الكل و يتوقف تحققه على تحققها، وهو الحاجة إليها، والحاجة تنافي الوجوب الذاتي.

الفصل الثالث

في أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض
لكل وجود وكمال وجودي

كل موجود غيره تعالى، ممكن بالذات، لانحصار الوجوب بالذات فيه تعالى، وكل ممكن فان له ماهية هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهي التي تحتاج في وجودها إلى علة، بها يحث وجودها فتوحد؛ والعلة إن كانت واحدة بالذات فهو، وإن كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات؛ فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كل ذي وجود من الماهيات.

ومن طريق آخر

ما سواه تعالى، من الوجودات الامكانية، فقراء في أنفسهم، متعلقات في حدود ذواتها، فهي وجودات رابطة، لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاء وإنما تقوم بغيرها، وينتهي ذلك إلى وجود مستقل في نفسه، غني في ذاته، لا تعلق له بشيء تعلق الفقر والحاجة، وهو الواجب الوجودي، تعالى وتقدس

فتبين أن الواجب الوجود، تعالى، هو المفيض لوجود ما سواه وكما أنه مفيض لها مفيض لا ثارها القائمة بها والنسب والروابط التي بينها، فان العلة، الموجبة للشيء



نمی‌شود مگر با [وجود] اجرایی که کل [مجموعه] از آنها شکل می‌گیرد و تحقق کل، وابسته به تحقق آنهاست و این [همان] بیار [کل] به اجراست و بیار با وجوب ذاتی منافات دارد.

— فصل ۳ —

واجب - تعالی - مبدأ فیض هر وجود و [هر] کمال وجودی است.

هر موجودی غیر از واجب - تعالی - ممکن بالذات است، به دلیل محصور بودن وجوب بالذات در واجب تعالی و هر ممکنی ماهیتی دارد که این ماهیت چیری است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است و چیری است که در وجودش، نیازمند به علتی است که به سبب آن، وجودش، وجودی پیدا می‌کند و [در نتیجه] موجود می‌شود و علت، اگر واجب بالذات باشد که این [همان مطلوب ماست] و اگر واجب بالفقر باشد، منتهی به واجب بالذات می‌شود، لذا واجب بالذات همان چیری است که وجود هر ماهیت دارای وجودی از آن، فاضله می‌شود

[استدلال] از راهی دیگر

ماسوای واجب - تعالی - [که عبارتند از] وجودهای امکانی، در ذات خود، فقیر و در حدود ذاتشان وابسته‌اند به‌این، آنها وجودهای رابطی‌اند که هیچ استقلالی ندارند، نه از جهت حدوث و نه از جهت بقا، و تنها به سبب غیر خود پابرجایند و این وابستگی، به وجودی است که ذاتاً مستقل و غنی است و هیچ تعلقی - از نوع تعلقی [از روی] فقر و نیاز، به هیچ چیز ندارد و واجب الوجود - تعالی و تقدس - است. بنابراین، روشن شد که واجب الوجود تعالی - افاضه‌کننده وجود ماسوای خود است و همانطور که او افاضه‌کننده وجود موجودات است، افاضه‌کننده آثار وابسته به موجودات و نسبت‌ها و روابط میان آنها هم هست، زیرا علت ایجاب‌کننده یک شیء



المقومة لوجوده، علّة موجبة لآثاره و النسب القائمة به و مقومة لها.
فهو، تعالى، وحده المبدأ الموجد لما سواه، المالك لها، المدبّر لأمرها؛ فهو ربّ
العالمين، لا ربّ سواه.

تتمة

قالت الثنوية: إنّ في الوجود خيراً و شراً، وهما متضادان، لا يستندان إلى مبدأ
واحد؛ فهناك مبدئان: مبدأ الخيرات، و مبدأ الشرور.
و عن أفلاطون في دفعه: أنّ الشرّ عدم، و العدم لا يحتاج إلى علّة فيتأخّر، بل
علّته عدم الوجود. و قد بين الصعري بأمثلة حرجية، كالقليل الذي هو شرّ مثلاً، فإنّ
الشرّ ليس هو قدرة العاقل عليه، فإنّه كمال له، و لا جدّة السيف مثلاً و صلاحية
للقطع، فإنّه كمال فيه، و لا انفعال رقية المقتول من الضربة، فإنّه من كمال البدن،
فلا يبقى للشرّ إلا بطلان حياة المقتول بذلك، و هو أمرٌ عدمي؛ و على هذا القياس
في سائر الموارد.

و عن أرسطو: أنّ الأقسام خمسة؛ ما هو خيرٌ محض، و ما خيره كثيرٌ و شرّه
قليل، و ما خيره و شرّه متساويان، و ما شرّه كثيرٌ و خيره قليل، و ما هو شرٌّ محض؛
و أوّل الأقسام موجود، كالقول المجردة التي ليس فيها إلا الخير؛ و كذا القسم
الثاني، كسائر الموجودات المادية، التي فيها خيرٌ كثيرٌ بالنظر إلى النظام العام، فإنّ
في ترك إيجاد شرّ كثير؛ و أمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة؛



که وجود شیء را برپا می‌دارد، علت ایجاب کننده آثار و سست‌های وابسته به شیء و برپادارنده شیء [هم] هست.

پس، واجب تعالی، به تنهایی مبدأ ایجاد کننده ماسوای خود، مالک آنها [و] تدبیر کننده امر آنها است، پس او پروردگار جهانیان است و پروردگاری جز او نیست.

تتمه

تنوی‌ها گفته‌اند: در [جهان] هستی، خیر و شر وجود دارد و این دو متضاداند [و] لذا به یک مبدأ واحد مستند نیستند، لذا دو مبدأ وجود دارد. مبدأ خیرها و مبدأ شرها. و از افلاطون در رد این اشکال [چسب نقل شده] که شر، عدم است و عدم احتیاج به علت هستی بخش ندارد بلکه علت آن، [همان] سود وجود است و صغری [در این استدلال] با مثالهایی حزنی تین شده است، مانند «قتل» که به عنوان مثال یک شر است، و بر اثر، قدرت قاتل مر قتل نیست، چیر که قدرت، کمال قاتل است و [همچنین] مثلاً تیری شمشیر و صلاحیت آن برای قطع [شر] نیست، چرا که آن، کمال [موجود] در شمشیر است و [همچنین شر] افعال [و تأثیر پذیری] کردن مقتول از صربه نیست زیرا که این افعال، از کمالات بدن است، بنابراین، چیری باقی نمی‌ماند برای [آنکه] شر [محسوب شود] حر بطلان حیات مقتول به سبب قتل و این، امری عدمی است و در سایر موارد [مثال‌ها] هم بر همین قیاس [سخن باید گفت].

و از ارسطو [نقل شده است] که اقسام شیا پنج [قسم] است: ۱- آنچه که خیر محض است و ۲- آنچه که خیرش بسیار و شرش کم است و ۳- آنچه که خیر و شرش مساوی‌اند و ۴- آنچه که شرش بسیار و خیرش کم است و ۵- آنچه که شر محض است. و اولین [این] اقسام [پنجگانه، در عالم خارج] موجود است، مانند عقول مجرد که در آنها جز خیر وجود ندارد و همچنین است قسم دوم، مانند سایر موجودات مادی که در آنها، با نظر به مظام کلی [عالم] خیر بسیاری وجود دارد، چرا که در به وجود نیارودن آنها شر بسیاری موجود است. و اما اقسام سه گانه باقی مانده، غیر



أما ما خيره وشره متساويان، فإن في إيجاده ترجيحاً بلا مرجع؛ وأما ما شره كثير وخيره قليل، فإن في إيجاده ترجيح مرجوح على الراجح؛ وأما ما هو شر محض، فأمره واضح؛ وبالجملة لم يستند بالذات إلى العلة إلا الخير المحض والخير الكثير، وأما الشر القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه.

الفصل الرابع

في صفات الواجب الوجود تعالى و معنى إتصافه بها

تنقسم الصفات الواجبية، بالصفة الأولية، إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج، كحايته تعالى و علمه بنفسه، و تسمى «الصفة الذاتية»؛ وما لا يتم الاتصاف به إلا مع فرض أمر خارج من الذات، كالخلق و الرزق و الإحياء، و تسمى «الصفة الفعلية». والصفات الفعلية كثيرة، و هي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل، خارجة عن الذات.

و الكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتية فنقول:

قد عرفت أنه، تعالى، هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودي، و قد ثبت في المباحث السابقة أن العلة المفيضة لشيء واحدة لحقيقة ذلك الشيء بنحو أعلى و أشرف، فمعطى الشيء غير فاقد له، فله سبحانه، اتصاف ما بصفات الكمال، كالعلم



موجودانند، اما [غیر موجود بودن] آنچه خیر و شرش مساوی است، به دلیل آنست که در به وجود آوردن آن، ترجیح نلامرّح وجود دارد. و اما [غیر موجود بودن] آنچه شرش بسیار و خیرش کم است، به دلیل آنست که در به وجود آوردن آن، ترجیح مرجوح بر راجح وجود دارد. و اما [غیر موجود بودن] آنچه شر محض است، قضیه اش روشن است و خلاصه [اینکه] جز خیر محض و خیر کثیر، [چیزی] ذاتاً مستند به علت نیست و اما شر قلیل، پس به واسطه خیر کثیری که مستلزم آنست، به علت استناد پیدا می کند.

- فصل ۶ -

صفات واجب الوجود - تعالی - و معنای انصاف او به صفات

صفات واجب الوجود، در تقسیم اول، تقسم می شوند به صفاتی که ذات منعالی [واجب الوجود] - بدون نیاز به فرض امری خارج [از ذاتش] - در ثبوت آنها کفایت می کند، مانند «حیات» واجب - تعالی - و علم او به خودش و [این دسته از صفات] «صفات ذاتیه» نامیده می شوند و صفاتی که متصف شدن [واجب] به آنها [محقق نمی شود] مگر با فرض امری خارج از ذات [واجب] مانند «خلق» و «رق» و «احیاء» و [این دسته از صفات] «صفت فعلی» نامیده می شوند. و صفات فعلی بسیارند و اینها با کثرتی که دارند [همگی] از مقام فعل «ترفع شده» و [از مقام ذات خارج اند و سحن ما در این فصل ها درباره صفات ذاتیه است. بنابراین می گوییم: به تحقیق دانستی که واجب - تعالی - مبدأ افاضه کننده هر وجود و [هر] کمال وجودی است. و به تحقیق در مباحث گذشته ثابت شد که علت افاضه کننده یک شیء، حقیقت آن شیء را به گونه ای عالی تر و شریف تر داراست، بنابراین، «عطا کننده یک شیء، فاقد آن نیست بنابراین، واجب - سبحانه - [به گونه ای] به صفات کمال متصف است» مانند علم و



والقدرة والحياة.

فلننظر في أقسام الصفات ونحو اتصافها بها فنقول:

تنقسم الصفة إلى «ثبوتية»، كالعالم و لقادر، و «سلبية» تفيد معنى سلبياً؛ لكنك عرفت أنها لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه سبداً كل كمال، فصفاته السلبية ما دل على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، و من ليس بعاجز، و ما ليس بجوهر؛ ولما كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبية الحفيدة لسلب النقص راجعة إلى سلب سلب الكمال وهو إيجاب الكمال، فمعنى «ليس بجاهل»: سلب سلب العلم، و معناه: إيجاب العلم.



ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى «حقيقية»، كالعالم، و «إضافية» كالفادرية و العالمية، وتنقسم الحقيقية إلى «حقيقية محضة»، كالحي، و «حقيقية ذات إضافة»، كالعالم بالغير.

و لا ريب في زيادة الصفات الإضافية على الذات المتعالية، لأنها معان اعتبارية، و جلت الذات أن تكون مصداقاً لها؛ و الصفات السلبية ترجع إلى الثبوتية الحقيقية، فحكمها حكمها.

و أما الصفات الحقيقية، أعم من الحقيقية المحضة و الحقيقية ذات الإضافة، ففيها أقوال:

أحدها: أنها عين الذات المتعالية، و كل منها عين الأخرى.

و ثانيها: أنها زائدة على الذات لازمة لها، فهي قديمة بقديمتها.



قدرت و حیات، لذا باید در اقسام صفات و نحوه اتصاف واجب به صفات تأمل کنیم و لذا می‌گوییم. صفت، تقسیم می‌شود به [صفت] «ثبوتی»، مانند عالم و قادر و [صفت] «سلبی» که معنایی منفی را می‌رساند، اما تو هم اکنون [= در چند سطر قبل] دانستی که نفی هیچ کمالی از کمالات، از واجب - تعالی - جایز نیست، به دلیل آنکه او مبدأ هر کمالی است، بنابراین، صفات سلبی، صفاتی‌اند که بر سلب نقص و حاجت [از خداوند] دلالت می‌کند، مانند کسی که جاهل نیست [و صفت سلبی او، «غیر جاهل» بودن است] و کسی که عاجز نیست [و صفت سلبی او، «غیر عاجز» بودن است] و چیزی که جوهر نیست [و صفت سلبی آن، «غیر جوهر» بودن است] و ار آنحاکم نقص و نیاز به معای بی‌کمال است، صفت سلبی که «سلب نقص» را می‌رساند، به سلب سلب کمال باز می‌گردد و این [همان] اثبات کمال است. بنابراین، معای «جاهل نیست»، «سلب سلب کمال است و معنای آن اثبات علم است. سپس [باید دانست که] صفات ثبوتی تقسیم می‌شوند به [صفات] حقیقی، مانند «عالم» و [صفت] اصفافی، مانند «قادر بودن» و «عالم بودن» و صفات حقیقی تقسیم می‌شوند به [صفات] حقیقی محض مانند «حی» و صفات حقیقی دارای اضافه [نسبت باغیر]، مانند «عالم به غیر [خود]» و در زاید بودن صفات اصفافی، بر ذات متعالی [خداوند] شکی نیست، چرا که این صفات [یک سری] معانی اعتباری‌اند که ذات [خداوند] برتر است از آنکه مصداق این معانی باشد. و صفات سلبی به [صفات] ثبوتی حقیقی رجوع می‌کنند، بنابراین، حکم آنها [همان] حکم صفات ثبوتی حقیقی است، و اما در باره صفات حقیقی - اعم از حقیقی محض و حقیقی دارای اضافه - نظریه‌هایی [مطرح شده] است:

[نظریه] اول: این صفات، عین ذات متعالی [خداوند] بوده و هریک از آنها [هم] عین دیگری است.

[نظریه] دوم: این صفات، زاید بر ذات و همواره همراه ذات‌اند، بنابراین، آنها قدیم‌اند - به قدیم بودن ذات واجب -.



و ثالثها : أنها زائدة على الذاتِ حادثه.

و رابعها : أن معنى اتصافِ الذاتِ بها كونُ الفعلِ الصادرِ منها فعلٌ مَنْ تَلَسَّسَ بها، فمعنى كونها عالمةً أنها تفعلُ فعلَ العالمِ في إتقائه و إحكامه و دقة جهاته، وهكذا : فالذاتُ نائبةٌ منابِ الصفاتِ، و الحقُّ هو الأولُ، المنسوبُ إلى الحكماءِ، لما عرفتَ : أن ذاته المتعاليةَ مبدأ لكلِّ كمالٍ وجوديٍّ، و مبدأ الكمالِ غيرُ فاقِدٍ له، ففي ذاته حقيقة كلِّ كمالٍ يقبضُ عنه، و هو العيسية.

ثم حيثُ كانت كلُّ من صفاتِ كماله عينِ الذاتِ الواجدة للجميعِ، فهي أيضاً واجدة للجميعِ و عينها، فصفاتُ كماله مختلفةٌ بحسبِ المفهومِ واحدةٌ بحسبِ المصداقِ الذي هو الذاتُ المتعاليةُ.

و قولُ بعضهم: «إنَّ علَّةَ الإيجادِ مشيئةٌ و إرادته، تعالى، دونَ دانيه»، كلامٌ لا مُحصلَ له، فإنَّ الإرادةَ عندَ هذا القائلِ إن كانت صفةً ذاتيةً هي عينُ الذاتِ، كانت نسبةً لا إيجادٍ إلى الإرادةِ عينَ نسبتِه إلى الذاتِ؛ فلم يأتِ بباطلٍ، و إن كانت من صفاتِ الفعلِ المنتزعة من مقامِ الفعلِ، فللفعلِ تقدُّمٌ عليها، و استنادُه في وجوده إليها تقدُّمُ المعلومِ على العلَّةِ، و هو محالٌ؛ على : أن لازمَ هذا القولِ كونُ نسبةِ الإيجادِ و الخلقِ إليه تعالى مجازاً.



[نظریه] سوم: این صفات، باید بر ذات [و] حادث اند.

[نظریه] چهارم: معای اتصاف دات به این صفات، آنست که فعلی که از ذات صادر می شود [همانند] فعل کسی است که متلبس به این صفات است [= همانند فعل کسی است که این صفات را دارد]. بنابراین، معای علم بودن ذات آنست که [همان] کار شخص عالم را انجام می دهد، در اتقان کار و محکم بودن آن و دقیق بودن حواس [مختلف آن] و امثال اینها، بنابراین، ذات، جدشین صفات است.

و [نظریه] حق همان [نظریه] اول است که منسوب به حکماست، به دلیل آنچه [پیشتر] دانستی [و عبارت بود از اینکه] ذات متعالی واجب، مدأ هر کمال وجودی است و مبدأ [یک] کمال، فاقد آن نیست، بنابراین، در ذات واجب، حقیقت هر کمالی که از او [به مخلوقات] اعاضه می شود وجود دارد و این [همان] عییت [ذات بصفات] است پس [باید دانست] که آنجا که هر یک از صفات کمال واجب، عین دانی است که دارای تمامی [صفات کمال] است، پس هر یک از صفات هم واحد تمامی [صفات] و عین آنهاست، بنابراین «صفات کمال واجب» از جهت مفهوم، مختلف و از جهت مصداق - که همان ذات متعالی [واجب] است - یکی هستند.

و [این] سخن برخی از متکلمان [که گفته اند]: «علت ایجاد [کمالات]، خواست و اراده واجب - تعالی - است نه ذات او» کلامی است که حاصلی ندارد [بی نتیجه است و مدعای او را ثابت نمی کند] زیرا اگر اراده، نزد این صاحب نظر، صفتی ذاتی که عین ذات است باشد، [آنگاه] نسبت دادن ایجاد به اراده، عین نسبت دادن ایجاد به [خود] ذات است، در نتیجه ایشان، مطلب مفیدی [به ارعان] نیاورده است و اگر از صفات فعل - که منتزع از مقام فعل اند - باشد، در نتیجه، فعل [واجب] بر اراده او تقدم دارد و اینکه فعل [واجب] در تحقق خود به اراده استناد دارد [به معای] تقدم معلول بر علت است و این [امری] محال است، علاوه بر اینکه لازمه این سخن، مجاز بودن استناد «ایجاد» و «خلق» به واجب - تعالی - است.



وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّانِي، وَهُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى الْأَشَاعِرَةِ، فَفِيهِ: أَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتِ، وَهِيَ - عَلَى مَا عُدُّوْهَا - الْحَيَاةُ وَالْقُدْرَةُ وَالْعَدَمُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْإِرَادَةُ وَالْكَلَامُ، إِنَّمَا أَنْ تَكُونَ مَعْلُولَةً أَوْ عَيْرَ مَعْلُولَةٍ لَشَيْءٍ.

فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَعْلُولَةً لَشَيْءٍ وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فِي نَفْسِهَا وَاجِبَةً فِي ذَاتِهَا، كَانَتْ هُنَاكَ وَاجِبَاتٌ ثَمَانٍ، وَهِيَ الذَّاتُ وَالصِّفَاتُ السَّبْعُ، وَأَدَلَّةٌ وَحْدَانِيَّةُ الْوَاجِبِ تُبْطِلُهُ. وَإِنْ كَانَتْ مَعْلُولَةً، فَامَّا أَنْ تَكُونَ مَعْلُولَةً لِغَيْرِ الذَّاتِ الْمُتَصِفَةِ بِهَا أَوْ مَعْلُولَةً لَهَا وَعَلَى الْأَوَّلِ، كَانَتْ وَاحِدَةً بِالْعَيْرِ، وَيَنْتَهَى وَجُوبُهَا بِالْغَيْرِ إِلَى وَاجِبٍ بِالذَّاتِ عَيْرِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ الْمَوْصُوفِ بِهَا، وَأَدَلَّةٌ وَحْدَانِيَّةُ الْوَاجِبِ تُبْطِلُهُ كَالشَّقِ السَّابِقِ؛ عَلَى أَنَّ فِيهِ حَاجَةً الْوَاجِبِ لِلْوُجُودِ لِدَانِهِ فِي اتِّصَافِهِ بِصِفَاتِ كَمَالِهِ إِلَى غَيْرِهِ. وَهُوَ مُحَالٌ

وَعَلَى الثَّانِي، يَلْرُمُ كَوْنُ الذَّاتِ الْمُفِيصَةِ لَهَا مُتَقَدِّمَةً عَلَيْهَا بِالْعَلِّيَّةِ، وَهِيَ فَاقِدَةٌ لِمَا تُعْطِيهِ مِنَ الْكَمَالِ، وَهُوَ مُحَالٌ.

عَلَى: أَنَّ فِيهِ فَقْدَانُ الْوَاجِبِ فِي ذَاتِهِ صِفَاتِ الْكَمَالِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ: أَنَّهُ صَرَفُ الْوُجُودِ، الَّذِي لَا يَشْذُ عَنْهُ وَجُودٌ وَلَا كَمَالٌ وَحُودِيٌّ، هَذَا حَلْفٌ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّلَاثُ، وَهُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى الْكَرَامِيَّةِ، فَلَارُمْ مَا فِيهِ مِنْ كَوْنِ الصِّفَاتِ زَائِدَةً حَادِثَةً، كَوْنُ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ ذَاتَ مَادَّةٍ قَابِلَةٍ لِلصِّفَاتِ الَّتِي تَحْدُثُ فِيهَا، وَلَا زُمْهَ تَرْكِبُ الذَّاتِ، وَهُوَ مُحَالٌ، وَكَوْنُ الذَّاتِ خَالِيَةً فِي نَفْسِهَا عَنِ الْكَمَالِ، وَهُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الرَّابِعُ، وَهُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى الْمُعْتَزِلَةِ، فَلَا زُمْهَ مَا فِيهِ مِنْ نِسَابَةِ الذَّاتِ



و اما نظریه دوم - که منسوب به اشاعره است - [این اشکال] در آن وجود دارد که این صفات - که سایر شمارش آنها عبارتند از: حیات و قدرت و علم و سمع و بصر و اراده و کلام - یا معلول‌باند و یا معلول چیزی نیستند، اگر معلول چیزی نباشد و موجود فی نفسه [در مقابل موجود فی غیره] و واجب بالذات باشد، [آنگاه] هشت واجب [بالذات] وجود خواهد داشت که آنها ذات و صفات همتگانه‌اند و دلایل توحید واجب این احتمال را باطل می‌کند و اگر معنول باشد یا معلول غیر ذات - که متصف به این صفات است - می‌باشد و یا معنول [خود] ذات‌اند و سایر [حالت] اول، [این صفات] واجب بالغیر خواهد بود و وجوب بالغیر آنها به [یک] واجب بالذات - غیر از واجب بالذاتی که متصف به این صفت است - منتهی می‌شود و دلایل توحید واجب این احتمال را همانند احتمال قبلی باطل می‌کند، علاوه بر آنکه [این اشکال هم] در این قول وجود دارد که واجب الوجود بالذات در انصافش به صفات کمال، نیازمندی به غیر خود خواهد بود که این محال است و سایر [حالت] دوم، لازم می‌آید که ذات افاضه کننده این صفات، تقدم علی بر آنها داشته باشد در حالیکه خود، فاقد صفتی که اعطا می‌کند است و این [چنین امری] محال است، علاوه بر آنکه این [اشکال هم] در این قول وجود دارد که واجب بالذات فاقد صفات کمال است، در حالیکه [پیشتر] گذشت که واجب، وجود صرفی است که از هیچ وجود و کمال وجودی خالی نیست، [که این مطلب] خلاف فرض است.

و اما نظریه سوم - که منسوب به کرامیه^۱ است - لازمه ادعای موجود در آن [که عبارتست] از اینکه صفات، زائد و حادث‌اند، آنست که ذات متعالی [واجب] دارای ماده‌ای می‌باشد که قبول کننده صفاتی که در آن حادث می‌شوند است و لازمه آن، مرکب بودن ذات است که محال است و [بیر لازمه آن] آنست که ذات، فی حد نفسه،

۱. اصحاب ابي عبدالله محمد بن کرام هستند و حرود، درازده گروه می‌باشد، ر. ک. کتاب مثل و مثل



عن الصفات، خلّوها عنها، وهو - كما عرفت - وجودٌ صرفٌ، لا يشدُّ عنه وجودٌ ولا كمالٌ وجوديٌّ، هذا خلفه.

الفصل الخامس

في علمه تعالى

قد تقدّم: أنّ لكلٍ مجردٍ عن المادةِ علماً بذاته، لحضور ذاته عند ذاته، وهو علمه بذاته.

وتقدّم أيضاً: أنّ ذاته المتعالية صرفُ الوجود، الذي لا بعدّه حدٌّ ولا يشدُّ عنه وجودٌ ولا كمالٌ وجوديٌّ، فما في تفاصيل الخلقة من وجودٍ أو كمالٍ وجوديٍّ بنظامها الوجوديِّ، فهو موجودٌ عنده بحوٍ أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها من بعض، فهو معلومٌ عنده علماً إجمالياً في غيب الكشف التفصيليِّ.

ثمّ إنّ الموحودات، بما هي معاليلُ له، قائمةٌ الذوات به قيامُ الرابطِ بالمستقل، حاضرةٌ بوجوداتها عنده، فهي معلومةٌ له علماً حضورياً في مرتبة وجوداتها: المجردة منها بأنفسها، والمادية منها بصورها المحرّدة.

فقد تحقّق: أنّ للواجبِ تعالى علماً حضورياً بذاته؛ وعلماً حضورياً تفصيلياً



خیالی از کمال باشد که این محال است.

و اما نظریه چهارم - که منسوب به معتزله است - لازمه ادعای موجود در آن [که عبارتست] از جانشینی ذات از صفات، آنست که ذات، خیالی از صفات باشد در حالیکه واجب، - چنانکه دانستی - وجود صرفی است که هیچ وجود و کمال وجودی از آن دور نمی ماند [و] این بر خلاف فرض است.

- فصل ۵ -

علم واجب تعالی

گذشت که هر [موجود] مجرد از ماده‌های عالم به ذات خود است، به دلیل حضور ذاتش نزد ذاتش و این همان علم از به ذات وجود است. و همچنین گذشت که ذات متعالی واجب، صرف وجودی است که هیچ حدی او را محدود نمی کند و هیچ وجود و کمال وجودی از او دور نمی ماند. بنابراین [هر] وجود یا کمال وجودی که در گستره های آفرینش - با نظام وجودی [خاص] آنها - وجود دارد، در نزد واجب به صورت برتر و والاتر، در حالیکه از یکدیگر امتیازی ندارند موجود است. بنابراین، آنها نزد او معلوم اند [آنها] به صورت علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی.

سپس [باید دانست که] موجودات - از آن جهت که معلول واجب اند - ذاتشان وابسته به اوست، از نوع وابستگی [موجود] رابط به موجود مستقل، و ما وجود خود نزد او حاضراند. بنابراین، آنها در مرتبه وجودیشان معلوم واجب اند [آنها] از نوع علم حضوری، [البته] از میان آنها، موجودهای مجرد، خودشان و موجودهای مادی، با صور مجرد از ماده [معلوم حضوری واجب ند] بنابراین، ثابت شد که واجب - تعالی - علمی حضوری به ذات خود و علمی حضوری و تفصیلی به اشیا در مرتبه ذاتش و پیش از ایجاد اشیا دارد و این علم، عین ذات اوست و [نیر] علمی حضوری و تفصیلی



بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته؛ وعلماً حضورياً
تفصيلياً بها في مرتبتها، وهو خارج عن ذاته. ومن المعلوم أن علمه
بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم.

تَبَيُّنٌ

ولما كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات، كانا
من مطلق العلم، وثبتا فيه تعالى، فهو تعالى سميع بصير، كما أنه عليم حبير.

تنبيه وإشارة

للناس في علمه تعالى أقوالاً مختلفة ومكالمات متشعبة أخر، نشير إلى ما هو
المعروف منها:

أحدها: أن لذاته تعالى علماً بذاته، دون معلولاته، لأن الذات أزلية ولا معلول
إلا حادثاً.

وفيه: أن العلم بالمعلول في الأزلي لا يستلزم وجوده في الأزلي بوجوده
الخاص به، كما عرفت.

الثاني: ما نسب إلى المعتزلة: أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم، وهي التي
تعلق بها علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنه تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات.

الثالث: ما نسب إلى الصوفية: أن للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً يتبع الأسماء
والصفات، هو المتعلق لعلمه تعالى قبل الإيجاد.

به اشیا در مرتبه آنها [و نه در مرتبه ذات خود] دارد و این علم خارج از ذات اوست و معلوم است که علم او به معلول‌های خود مستلزم علم او به علمی [= معلوماتی] است که نزد معلول‌هایش وجود دارد.

تتمه

از آنجا که حقیقت سمع و بصر همان علم به مسموعات [شنیدنی‌ها] و مبصرات [دیدنی‌ها] است، این دو، جزء علم - به طور مطلق - محسوب می‌شوند و درباره واجب - تعالی - ثابت‌اند، پس واجب - تعالی - سمیع و بصیر است چنانکه علیم و خبیر [آگاه] است.

تنبیه و اشاره

مردم [= دانشمندان] درباره علم واجب تعالی - نظرهای مختلف و مسلک‌های متعدد دیگری دارند که ما از میان آنها به آنچه معروف و [مشهور] است اشاره می‌کنیم. اول: ذات واجب - تعالی - علم به ذات خود دارد و نه معلول‌هایش، زیرا ذات، ازلی است در حالیکه هر معلولی حادث است و در این سخن [این اشکال موجود] است که علم به معلول در اول، مستلزم وجود معلول از اول با وجود محتص به خود نیست، چنانکه دانستی.

دوم: نظری که به معتزله نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه ماهیات، یک ثبوت عینی در [حال] عدم دارند و این ثبوت عینی، همان چیری است که علم خداوند - قبل از ایجاد - بدان تعلق گرفته است، و در این نظر [این اشکال موجود] است که در [مباحث قبل]، بطلان اعتقاد به ثبوت معدومات گذشت.

سوم: نظری که به صوفیه نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه ماهیات ممکن [= ممکن الوقوع] یک ثبوت علمی به تبع اسما و صفات [الهی] دارند که علم واجب تعالی، قبل از ایجاد، به همین ثبوت علمی تعلق گرفته است. و در این نظر [این اشکال



وفيه : أن القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهيات ينفي أي ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها.

الرابع : ما نسب إلى أفلاطن : أن علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النورية والمثل الإلهية، التي تتجمع فيها كمالات الأنواع.

وفيه : أن ذلك على تقدير ثبوتها إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها، لا في مرتبة الذات، فتبقى الذات خالية من الكمال العلمي وهو وجود صرف لا يشذ عنه كمال وجودي، هذا خلف.

الخامس : ما نسب إلى شيخ الإشراق، وتبعه جمع من المحققين : أن الأشياء بأسرها، من المجردات والماديات، حاضرة بوجودها عنده تعالى، غير غائبة عنه، وهو علمه التفصيلي بالأشياء.

وفيه : أن المادية لا تُجامع الحضور، كما تقدم في مباحث العلم والمعلوم، على أنه إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء، فتبقى الذات خالية في نفسها عن الكمال العلمي، كما في القول الرابع.

السادس : ما نسب إلى تاليس المُلطي، وهو أنه تعالى يعلم العقل الأول، وهو المعلوم الأول، بحضور ذاته عنده، ويعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأول.

وفيه : أنه يرد عليه ما ورد على سابقه.



موجود] است که اعتقاد به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، هرگونه ثبوتی را که قبل از وجود عینی مختص به ماهیت فرض شود نفی می‌کند.

چهارم: نظری که به افلاطون^۱ نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه علم تفصیلی واجب به اشیا، همان [علم او به] مجردات نوری و مثل الهیهای است که در [وجود] آنها، کمالات انواع جمع شده است.

و در این قول [این اشکال موجود] است که این سخن، - بر فرض ثبوت مثل - تنها برای تبیین علم تفصیلی به اشیا، در مرتبه آنها کفایت می‌کند و نه در مرتبه ذات [واجب]، بنابراین، ذات [واجب الوجود] از کمال علمی حالی می‌ماند در حالیکه او وجود صرفی است که هیچ کمال وجودی از او دور نمی‌ماند و این خلاف فرض است.

پنجم: نظری که به شیخ اشراق نسبت داده شده و جمعی از محققان از او پیروی کرده‌اند [و آن عبارتست از] اینکه تمامی اشیا [اعم] از مجردات و مادیات، با وجود [خاص] خود، نزد واجب - تعالی - محصورند و اگر او غایب می‌باشند و این [= حضور نزد واجب] همان علم تفصیلی به اشیاست و در این نظر [این اشکال موجود] است که مادی بودن با حضور جمع نمی‌شود - چنانکه در مباحث علم و معلوم گذشت - علاوه بر آنکه این سخن، تنها برای تبیین عدم تفصیلی در مرتبه [خود] اشیا کفایت می‌کند [نه در مرتبه ذات واجب]، بنابراین، ذات، فی حد نفسه خالی از کمال علمی خواهد ماند - چنانکه [این مشکل] در نظر چهارم [هم] موجود است.

ششم: نظری که به تالس ملطی نسبت داده شده و [عبارتست از] اینکه واجب - تعالی - عالم به عقل اول است و آن، [= عقل اول] به سبب حضور ذاتش نزد واجب، معلول اول است و [نیز واجب] عالم به سایر اشیا است، به سبب نقش بستن صورت آنها در عقل اول. و در این قول [این اشکال موجود] است که نقل وارد شده بر نظریه پیشین، بر این قول هم وارد می‌شود.

۱. درباره افلاطون نگاه کنید به ۱- تاریخ مسیح نوشته فردریک کاپلستون، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، انتشارات سروش، و ۲- مصکران یونانی، نوشته کنودور گهرنس، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، و ۳- افلاطون، نوشته کنرل یورمان، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو.



السابع : قول بعضهم إن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول و
إجمالي بما دونَه، وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني و
إجمالي بما دونَه، وهكذا.

وفيه : ما في سابقه.

الثامن : ما نُسبَ إلى فرفور يوس : أن علمه تعالى باتحاده مع المعقول.
وفيه : أنه إنما يكفي لبيان نحو تحقيق العلم، وأنه بالاتحاد دون
العروض ونحوه، وأما كونه علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد مثلاً فلا،
ففيه ما في سابقه.

التاسع . ما نُسبَ إلى أكثر المتأخرين : أن علمه بذاته علم إجمالي
بالأشياء، فهو تعالى يعلم الأشياء كلها إجمالاً بعلمه بذاته، وأما علمه
بالأشياء تفصيلاً فبعد وجودها، لأن العلم تابع للمعلوم، ولا معلوم قبل
وجود المعلوم.

وفيه : ما في سابقه، على أن كون علمه تعالى على نحو الارتسام و
الحصول ممنوع، كما سيأتي.

العاشر : ما نُسبَ إلى المشائين : أن علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها
بحضور ماهياتها على النظام الموحود في الوجود لذاته تعالى، لا على نحو
الدخول فيها والاتحاد بها، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على
وجه الكلية، بمعنى : عدم تغير العلم بتغير المعلوم، فهو



هفتم: سخن برخی از فلاسفه است [که معتقدند] ذات واجب - تعالی - علم تفصیلی به معلول اول و علم اجمالی به موجودات پایین تر از اوست و ذات معلول اول، علم تفصیلی به معلول دوم و علم اجمالی به موجودات پایین تر از اوست و همینطور... و اشکال موجود در نظریه پیشین در این نظریه هم وجود دارد.

هشتم: نظری که به فروریوس نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه علم واجب - تعالی - به سبب اتحاد او با معقول است [اتحاد عاقل با معقول] و در این نظر [این اشکال موجود] است که تنها برای بیان نحوه تحقق علم و اینکه به صورت اتحاد است نه عروض و مانند آن، کفایت می کند و اما اینکه مثلاً، این علم، علم تفصیلی به اشیاء پیش از ایجاد آنهاست [یا نه؟] را بیان نمی کند، بنابراین، اشکال موجود در نظریه پیشین در آن موجود است.

نهم: نظری که به اکثر متأخران نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه علم واجب به ذات خود، [همان] علم اجمالی به اشیاء است، بنابراین، واجب - تعالی - به سبب علمش به ذات خود، علم اجمالی به کل اشیاء دارد و اما علم تفصیلی او به اشیاء بعد از وجود آنهاست، زیرا علم تابع معلوم است و پیش از وجود معلوم، معلومی وجود ندارد. و در این قول، اشکال موجود در نظریه پیشین وجود دارد، نه علاوه، اینکه علم واجب - تعالی - به نحو نقش هستی و حصول [در ذات واجب] باشد امری مردود است - چنانکه [در مباحث آینده] خواهد آمد.

دهم: نظری که به مشائیان نسبت داده شده [و عبارتست از] اینکه علم واجب - تعالی - به اشیاء، پیش از وجودشان، به سبب حضور یافتن ماهیات اشیاء - بر اساس نظام موجود در وجود [خارجی آنها] - برای ذات واجب تعالی است، نه به نحو دخول [ماهیات اشیاء] در ذات و اتحاد با ذات، بلکه به این نحو که این ماهیات، قائم [و وابسته] به ذات اند به [شکل] ثبوت ذهنی [یعنی همانطور که صور اشیاء وابسته به ذهن آدمی اند] و بر وجه کلیت، به این معنا که علم، با تعبیر معلوم تغییر نمی کند، لذا این



علمٌ عنائي حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني؛ وقد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين، وإن خطأه و طعنوا فيه من حيث إثبات الكلية في العلم، فأنهم جروا على كونه علماً حصولياً قبل الوجود، وأنه على حاله قبل وجود الأشياء وبعده.

وفيه: ما في سابقه؛ على أن فيه إثبات العلم الحصولي لوجود محدد ذاتاً وفعلاً، وقد تقدم في مباحث العلم والمعلوم أن الوجود المجرد ذاتاً وفعلاً لا يتحقق فيه علم حصولي، على أن فيه إثبات وجود ذهني من غير وجود عيني يقاس إليه، ولازمة أن يعود وجوداً عينيّاً آخر للوجود الخارجي قبل وجوده العيني الخاص به، منفصلاً عنه تعالى، ويرجع لامحالة إلى القول الرابع.

الفصل الثاني

في قدرته تعالى

قد تقدم: أن القدرة: كون الشيء مصدراً للفعل عن علم، ومن المعلوم أن الذي ينتهي إليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية، إذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلا الوجود الواجب من غير قيد وشرط، فهو المصدر للجميع، وعلمه عين ذاته التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة، فله القدرة، وهي عين ذاته.



علم، علم عنائی است که ثبوت علمی آن، ثبوت هبئی را به دنبال می آورد و اکثر متکلمان [در تفکرات خود] بر اساس همین قول حرکت کرده اند، گرچه از جهت اثبات کلیت در علم، این نظر را خطا دانسته و مورد طعن قرار داده اند، زیرا آنها بر این [اساس] حرکت کرده اند که علم واجب پیش از ایجاد علم حصولی است و این علم، پیش از وجود اشیا و پس از وجود آنها بر حال خود است [به یک صورت و یکسان است] و در این قول، اشکال موجود در نظریه پیشین وجود دارد، علاوه بر آنکه در این نظریه، علم حصولی برای موجودی که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل مجرد است ثابت شده است در حالیکه در مباحث علم و معلوم گذشت که موجودی که از جهت ذات و فعل مجرد است، در آن علم حصولی تحقق پیدا نمی کند، به علاوه، در این نظریه وجود ذهنی بدون یک وجود عینی که با آن سنجیده شود اثبات شده و لازمه آن اینست که این وجود ذهنی، وجود عینی دیگری برای موجود خارجی - پیش از وجود عینی مختص به آن - بوده و از ذات واجب - تعالی - جدا باشد و این نظریه، به ناچار به همان نظریه چهارم برمی گردد.

- فصل ۶ -

قدرت واجب - تعالی -

گذشت که قدرت آنست که شیء، از روی گهی، مبدأ فعل باشد و روشن است که آنچه موجودات ممکن، بدان منتهی می شوند ذات متعالی واجب است، زیرا در ورای وجود ممکن، چیزی جز وجود واجبی، بدون هیچ قید و شرطی باقی نمی ماند، بنابراین، او مبدأ تمامی [موجودات] است و علم او عین ذاتش است که مبدأ صدور معلول های ممکن [الوجود] است. در نتیجه، او دارای «قدرت» است و این قدرت عین ذات اوست.



فان قلت : أفعال الانسار الاختيارية مخلوقة لنفس الانسان، لأنها منوطه باختياره، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل؛ ولو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له، كان الانسان مجبراً على الفعل لامختاراً فيه، فأفعال الانسان الاختيارية خارجة عن تعلقي القدرة، فالقدرة لا تعم كل شيء.

قلت : ليس معنى كون الفعل اختيارياً تساوي نسبته إلى الوجود والعدم حتى حين الصدور، فمن المحال صدور الممكن من غير ترجيح و تعيين لأحد جانبي وجوده وعدمه، بل لفعل الاختيارى لكونه ممكناً في ذاته يحتاج في وجوده إلى علة تامة لا يتخلف عنها، نسبته إليها نسبة الوجوب، وأما نسبته إلى الانسان الذي هو جزء من أجزاء علية التامة، فبالإمكان، كسائر الأجزاء التي لها، من المادة القابلة وسائر الشرائط الزمانية والمكانية وغيرها.

فالفعل الاختيارى لا يقع إلا واجباً بالغير، كسائر المعلولات؛ ومن المعلوم أن الوجوب بالغير لا يتحقق إلا بالانتهاء إلى واجب بالذات، ولا واجب بالذات إلا هو تعالى، فقدرته تعالى عامة حتى للأفعال الاختيارية. ومن طريق آخر: الأفعال، كغيرها من الممكنات، معلولة؛ وقد تقدم في مرحلة العلة والمعلول: أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علية، ولا يتحقق وجود رابط إلا بالقيام بمستقل يقومه، ولا مستقل بالذات إلا الواجب بالذات، فهو مبدأ أول لصدور كل معلول متعلق الوجود بعلة، وهو على كل شيء قدير.



اگر بگوییم: افعال اختیاری انسان، محقق خود انسانند زیرا آنها وابسته به اختیار اویند، اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد و اگر این افعال مخلوق خدای سبحان و در تحت قدرت او می‌بودند، انسان مجبور بر فعل [خود] می‌بود نه مختار در آن، لذا افعال اختیاری انسان خارج از [حیطه] تعلق قدرت [الهی] است بنابراین، قدرت [واجب] شامل هر چیزی نمی‌شود.

[در جواب] خواهیم گفت: معنای اختیاری بودن فعل، تساوی نسبت آن به وجود و عدم، حتی در هنگام صدور نیست، بنابراین، محال است که یک امر ممکن [الوجود]، بدون ترحیح یافتن و تعیین شدن یکی از دو طرف وجود و عدمش آفریده شود، بلکه فعل اختیاری به دلیل امکان ذاتی‌اش، در وجود یافتن، نیازمند علت تامه‌ای است که از آن جدا نشده و سببش با آن علت، نسبت وجوب است. و اما نسبت فعل اختیاری به انسان که جزئی از اجزای علت تامه فعل اختیاری است، [نسبت] امکان است، همانند سایر اجزایی که علت تامه دارد [که عبارتست] از ماده قبول کسیده و سایر شرایط زمانی و مکانی و غیر اینها، لذا فعل اختیاری محقق نمی‌شود مگر در حالیکه واجب بالعیر باشد، همانند سایر معلولات [که واجب بالعیراند] و روشن است که وجوب بعیری، جز با منتهی شدن به یک واجب بالذات محقق نمی‌شود و واجب بالذاتی جز او - تعالی - وجود ندارد. بنابراین، قدرت واجب - تعالی - شامل [همه چیز] است حتی افعال اختیاری.

و از طریق دیگر [در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت]: افعال، همانند غیر خود [یعنی دیگر] ممکنات معلول‌اند و در مرحله علت و معلول گذشت که وجود معلول، نسبت به علتش [وجود] رابط است و وجود رابط، جز با قیام [و وابستگی] به یک موجود مستقلی که آترانه پای می‌دارد محقق نمی‌شود. و هیچ مستقل بالذاتی جز واجب بالذات وجود ندارد، بنابراین، او مبدأ اول برای صدور هر معلولی است که وجودش وابسته به علت است و او بر هر چیزی قادر است.



فان قلت : الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية التزام بكونها جبرية، فان لازمة القول بتعلق الارادة الإلهية بالفعل الاختياري، وهي لا تتخلف عن المراد، فيكون ضروري الوقوع، ويكون الانسان مجبراً عليه، لا مختاراً فيه.

و بوجه آخر : ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالى فوقوعه ضروري، و بالأعاد علمه جهلاً، تعالى عن ذلك، فالفعل جبري لا اختياري.

قلت : كلا! فالارادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، والذي عليه الفعل هو أنه منسوب إلى الانسان الذي هو جزء عليه التامة بالإمكان، ولا يتغير بتعلق الارادة عما هو عليه، فقد تعلقت الارادة بالفعل من طريق اختيار الانسان، و مرادة تعالى أن يفعل الانسان الفعل الفلاني باختياره، و من المحال أن يتخلف مرادة تعالى عن إرادته.

و الجواب عن الاحتجاج بتعلق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلق الارادة به، فالعلم إنما تعلق بالفعل على ما هو عليه، وهو أنه فعل اختياري يتمكن الانسان منه و من تركه، و لا يُخرج العلم المعلوم عن حقيقته، فلو لم يقع اختياريّاً، كان علمه تعالى جهلاً.

فان قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق توقّف وجود المعلوم الممكن على وجوبه بالغير و انتهاء ذلك إلى الواجب بالذات، يستجّج خلاف المطلوب، فان كون فعله تعالى واجباً يستلزم كونه تعالى موجباً - بفتح الجيم - اي واجباً عليه الفعل ممتنعاً عليه



اگر بگوییم: اعتقاد به شمول قدرت [خداوند] نسبت به افعال اختیاری، اعتقاد به جبری بودن این افعال است، زیرا لازمه اش اعتقاد به تعلق اراده الهی به فعل اختیاری است و اراده الهی [هم] از امر مورد اراده انعکاس پیدا نمی کند و لذا ضروری الوقوع است و انسان مجبور بر آن است و نه مختار در آن و به دیگر بیان: فعلی که واقع می شود متعلق علم واجب - تعالی - بوده و لذا وقوعش ضروری است و گرنه علم او به جهل تبدیل می گردد - که او متعالی و برتر از این امر است - بنابراین، فعل جبری است نه اختیاری.

[در جواب] خواهم گفت: هرگز [چنین نیست] زیرا اراده الهی به فعل - تنها به همان حالی که هست - تعلق گرفته است و حالتی که فعل دارد آنست که - به نحو امکانی - مسوب به انسانی است که او جزء علت تلمعش است و با تعلق اراده [الهی] از حالی که دارد تعبیر نمی کند، لذا اراده [الهی] از طریق اختیار انسان به فعل تعلق گرفته است و آنچه مورد اراده واجب - تعالی - است آنست که انسان، فلان فعل را با احتیاط خود انجام دهد. و محال است که مراد واجب تعالی [امر مورد اراده او] از اراده اش منفک شود. و پاسخ به استدلال به تعلق گرفتن علم زلی [واجب] به فعل [برای اثبات جبری بودن آن] همانند پاسخ به تعلق گرفتن اراده [واجب] به فعل است. بنابراین، علم، به فعل - تنها به همان حال که هست - تعلق گرفته است و آن [حال] اینست که فعل، یک فعل اختیاری است که انسان نسبت به انجام و ترک آن تواناست و علم [خداوند] معلوم [= فعل] را از حقیقت خود خارج نمی کند، لذا اگر به نحو اختیاری واقع نشود، علم واجب - تعالی - جهل خواهد بود.

اگر بگوییم: رفتن به سمت بیان عام بودن قدرت [الهی] از راه متوقف بودن وجود معلول بر وجوب بالغیر آن و منتهی شدن این وجوب بالغیر به واجب بالذات، خلاف امر مورد نظر را نتیجه می دهد، زیرا اینکه فعل واجب - تعالی - واجب است مستلزم است که او «موجب» - با فتح جیم - باشد، یعنی فعل بر او واجب گردانده شده باشد و



الترك، ولا معنى لعموم القدرة حينئذٍ.

قلت: الوجوب - كما تعلم - مُنتزَعٌ من الوجود، فكما أن وجود المعلول من ناحية العلّة كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها، ومن المحال أن يعود الأثر المترتب على وجود الشيء مؤثراً في وجود مؤثره، فلا يجاب الجائي من ناحيته تعالى إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه تعالى فعله، و يسلب عنه بذلك عموم القدرة، وهي عين ذاته.

و يبيّن بما تقدّم: أنه تعالى مختار بالذات، إذ لا إجبار إلا من أمر وراء الفاعل، يحمله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه، وليس وراءه تعالى إلا فعله، والفعل ملائم لفاعله، فما فعله من فعل هو الذي تقتضيه ذاته و يختاره بنفسه.

الفصل السابع

في حياته تعالى

الحىّ عندنا هو «الذّراك الفعّال»؛ فالحيّة مبدأ الإدراك والفعل، أى مبدأ العلم والقدرة، أو أمرٌ يلازمه العلم والقدرة، وإذا كانت الحياة تُحمَلُ علينا والعلم والقدرة فينا زائدتان على الذات، فحملها على ما كانتا فيه موجودتين للذات على نحو العبيّة، كالذات الواجبة الوجود بالذات، أولى وأحقّ، فهو تعالى حياة وحى بالذات.

على: أنه تعالى مفيضٌ لحياة كلّ حيّ، ومُعطي الشئ غير فاقِدٍ له.

ترکش بر او ناممکن باشد و در این حال، [دیگر] عام بودن قدرت [الهی] معنایی ندارد.
 [در جواب] خواهم گفت، وجوب - چنانکه می‌دانی - از وجود انتزاع می‌شود لذا همانطور که وجود معلول از ناحیه علت [به دست آمده] است همچنین وجوب غیری آن [هم] از ناحیه علت است و محال است که اثر مترتب بر وجود [یک] شیء، در وجود علت آن شیء هم تأثیر نگذارد. سائرین، ایجابی که از ناحیه واجب - تعالی - به سوی فعل انسان می‌آید، محال است که بازگشته و فعل آدمی را بر خداوند متعالی واجب گرداند و به همین سبب عموم قدرت را که عین ذات اوست از او سلب کند.
 و با مطالبی که گذشت روشن می‌شود که واجب - تعالی - مختار بالذات است زیرا اجباری رح نمی‌دهد مگر از [طریق] امری که در ورای فاعل بوده و او را بر خلاف آنچه اقتضا می‌کند یا آنچه اقتضا نمی‌کند مجبور می‌کند، در حالیکه در ورای واجب - تعالی - چیزی جز فعل او وجود ندارد و فعل با و عیش سازگار است، لذا فعلی که انجام می‌دهد همان چیزی است که دانش اوست اقتضا کرده و خودش آرا حیار می‌کند.

فصل ۷ -

حیات واجب - تعالی -

«حی» نزد ما همان [موجود] درک کننده فعل است لذا، حیات، مبدأ ادراک و فعل است یعنی مبدأ علم و قدرت یا [می‌توان گفت حیات] امری است که علم و قدرت ملازم آنند و وقتی حیات بر ما [انسانها] حمل می‌شود - در حالیکه علم و قدرت در ما زائد بر ذات‌اند - بنابراین، حمل آن بر موجودی که علم و قدرت به نحو عینیت برای ذاتش موجوداند [عین ذات‌اند] - مانند ذات واجب بالذات - اولی و سراوارتر است. علاوه بر آنکه واجب - تعالی - اعطا کننده حیات هر صاحب حیاتی است و اعطا کننده یک شیء، فاقد آن نیست.



الفصل الثامن

في إرادته تعالى وكلامه

قالوا : إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح ؛ وبعبارة أخرى : علمه بكون الفعل خيراً فهي وجه من وجوه عليه تعالى ، كما أن السمع ، بمعنى العلم بالمسموعات ، والبصر ، بمعنى العلم بالمبصرات ، وجهان من وجوه علمه ، فهو عين ذاته تعالى .

و قالوا : الكلام فيما نتعارف : لفظ دال على ما في الضمير كاشف عنه ، هناك موجود اعتباري - وهو اللفظ الموصوع - يدل دلالة وضعية اعتبارية على موجود آخر ، وهو الذي في الذهن ؛ ولو كان هناك موجود حقيقي دال بالدلالة الطبيعية على موجود آخر كذلك ، كالأثر الدال على مؤثره ، وصفة الكمال الأتم في علمه ، كان أولى وأحق بأن يسمى كلاماً ، لقوة دلاليته ؛ ولو كان هناك موجود أحدي الذات ذو صفات كمال في ذاته ، بحيث يكشف بتفاصيل كماله و ما يترتب عليه من الآثار عن وجوده الأحدي ، وهو الواجب تعالى ، كان أولى وأحق باسم الكلام ؛ وهو متكلم لوجود ذاته لذاته .

أقول : فيه إرجاع تحليلي لمعني الإرادة والكلام إلى وجه من وجوه العلم والقدرة ، فلا ضرورة تدعوا

— فصل ۸ —

اراده و کلام واجب — تعالی —

گفته‌اند: اراده واجب — تعالی — [همان] علم او به نظام اصلح است و به عبارت دیگر [عبارتست از] علم واجب به خیر بودن فعل پس اراده، وجهی از وجوه علم واجب — تعالی — است، همانطور که سمع — به معنای علم به مسموعات [شنیدنی‌ها] — و بصر — به معنای علم به مصبرات [دیدنی‌ها] — دو وجه از وجوه علم واجب‌اند لذا اراده، عین ذات واجب — تعالی — است. و گفته‌اند: کلام — در اندازهای که میان ما شایسته می‌شود — لفظی است که بر آنچه در ضمیر آدمی است دلالت کرده و کاشف از آنست. پس، در اینجا، یک موجود اعتباری که همان لفظ وضع شده می‌باشد، به دلالت وضعی اعتباری^۱ بر موجودی دیگر دلالت می‌کند و آن همان موجودی است که در ذهن است و اگر در اینجا یک موجود حقیقی، با دلالت طبیعی بر یک موجود حقیقی دیگر دلالت می‌کرد — مانند اثر دال بر مؤثر خود و صفت کمال موجود در معلول که کاشف از کمال تمام‌تر در علت خود است [و اینها دلالت‌شان طبیعی است] اولی و سزاوارتر بود که به دلیل قوت دلالتش «کلام» نامیده شود و اگر در اینجا موجودی ذاتاً یگانه وجود می‌داشت که در ذات خود دارای صفات کمال باشد بطوریکه با کمالات تعصیلی خود و آثاری که بر آن کمالات مترتب می‌شود بر وجود یگانه خود دلالت کند — که آن [همان] واجب الوجود است — اولی و سزاوارتر به نام «کلام» می‌بود و به دلیل تحقق ذاتش برای ذاتش، متکلم [هم] می‌باشد.

[من در این باره] می‌گویم: در این سخن، دو معنای اراده و کلام، به شکل تحلیلی، به وجهی از وجوه علم و قدرت ارجاع داده شده است لذا ضرورتی [در کار] نیست که

۱. اعتباری، در اینجا، به معنای قراردادی می‌باشد.







و عالم المادّة، بجواهرها و أعراضها، مقارن للمادّة.
و العوالم الثلاثة مترتبة و حدوداً، فعالم العقل قبل عالم المثال، و عالم المثال قبل عالم المادّة و حدوداً، و ذلك لأن العلّية المحضة التي لا تشوبها قوّة، أقوى و أشدّ و حدوداً ممّا هو بالقوّة محضاً أو تشوبه قوّة، فالمفارق قبل المقارن للمادّة، ثمّ العقل المفارق أقلّ حدوداً و قيوداً و أوسع و أبسط و حدوداً من المثال المجرد، و كلّما كان الوجود أقوى و أوسع، كانت مرتبته في السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشككة أقدم، و من المبدأ الأوّل، الذي هو وجود صرف ليس له حدّ يحدّه و لا كمال يفقده، أقرب؛ فعالم العقل أقدم و حدوداً من الجميع، ويليه عالم المثال، ويليه عالم المادّة.

و يتبيّن بما ذكر: أنّ الترتيب المذكور ترتيبهم في العلّية؛ أي: إنّ عالم العقل علّة مفيضه لعالم المثال، و عالم المثال علّة مفيضه لعالم المادّة.
و يتبيّن أيضاً بمعونة ما تقدّم، من أنّ العلّة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف؛ أنّ العوالم الثلاثة مطابقة متوافقة، ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي النظام المادّي، و هو أشرف منه، و في عالم العقل ما يطابقه، لكنّه موجود بنحو أبسط و أجمل، و يطابقه النظام الربوبي الموجود في علم الواجب تعالى.

الفصل العاشر

في العقل المُفارق و كَيْفِيّة حصول الكثرة فيه،
لو كانت فيه كثرة

وليعلم: أنّ الماهيّة لا تتكثر تكثرأً أفرادياً بلّاً بمقارنة المادّة؛ و البرهان عليه:
أنّ الكثرة العددية إمّا أن تكون تمام ذات الماهيّة، أو بعض ذاتها، أو خارجة من



[تمام] جواهر و اعراضش همراه با ماده است. و عوالم سه گانه بر هم ترتیب وجودی دارند و از جهت وجودی، عالم عقل، پس از عالم مثل و عالم مثال، قبل از عالم ماده است و این بدین خاطر است که فعلیت محضی که هیچ قوه‌ای با آن مخلوط نشده، از جهت وجودی، قوی‌تر و شدیدتر از چیرگی است که قوه محض بوده و یا مخلوط با قوه است. بنابراین، موجود مجرد [از جهت وجودی] پیش از موجود همراه با ماده است. سپس [باید دانست که] عقل مجرد حدود و قیودش کمتر و وجودش از مثال مجرد، وسیع‌تر و بسیط‌تر است و هر چقدر وجود، قوی‌تر و وسیع‌تر باشد، مرتبه آن در سلسله‌ای که از حقیقت مشکک وجود ترتیب یافته، مقدم‌تر بوده و به مبدأ اولی که وجود صرف بوده و حدی که محدودش کند و کمالی که فاقدش باشد را ندارد نزدیک‌تر است لذا، عالم عقل از جهت وجودی مقدم بر همه [عوالم] است و پس از آن عالم مثال قرار می‌گیرد و پس از آن [هم] عالم ماده واقع می‌شود.

و با مطالبی که ذکر شد روشن می‌شود که ترتیب مذکور، ترتیب در علیت است یعنی عالم عقل، علت هستی بحث عالم مثال و عالم مثال، علت هستی بحث عالم ماده است و همچنین به یاری مطالبی که گذشت [که عبارت بود] از اینکه علت، کمال معلول را به نحو برتر و والاتر داراست. روشن می‌شود که عوالم سه گانه، مطابق و هماهنگ با هم اند، چرا که در عالم مثال، یک نظام مثالی که شبیه نظام مادی است وجود دارد و والاتر از آنست و در عالم عقل هم نظامی که مطابق با آنست وجود دارد اما این نظام، به نحو بسیط‌تر و اجمالی‌تر موجود است و نظام ربوبی موجود در علم واجب - تعالی - مطابق با آن می‌باشد.

— فصل ۱۵ —

عقل مجرد و کیفیت حصول کثرت در آن - به فرض وجود کثرت در آن -

باید دانست که ماهیت، جز با همراهی ماده، تکثر افرادی نمی‌یابد و استدلال بر آن اینست که کثرت عددی یا تمام دت ماهیت است یا جزئی از ذات آن و یا خارج از







الفصل الحادي عشر

في العقول الطولية و أول ما يصدر منها

لَمَّا كَانَ الْوَاجِبُ تَعَالَى وَاحِدًا بَسِيطًا مِنْ حَمِيعِ الْجِهَاتِ، أَمْتَنَعَ أَنْ يَصْدُرَ مِنْهُ الْكَثِيرُ، سِوَاهُ كَانَ الصَّادِرُ مَحْرُودًا كَالْعُقُولِ الْغَرَضِيَّةِ، أَوْ مَادِيًا كَالْأَنْوَاعِ الْمَادِيَّةِ، لِأَنَّ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ، فَأَوَّلُ صَادِرٍ مِنْهُ تَعَالَى عَقْلٌ وَاحِدٌ، يُحَاكِي بِوُجُودِهِ الْوَاحِدَ الظَّلْمَى وَجُودَ الْوَاجِبِ تَعَالَى فِي وَحْدَتِهِ.

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى أَوَّلِيَّتِهِ هُوَ تَقَدُّمُهُ فِي الْوُجُودِ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْوُجُودَاتِ الْمُمْكِنَةِ، وَهُوَ الْعَلِيَّةُ، كَانَ عِلَّةً مُتَوَسِّطَةً بَيْنَهُ تَعَالَى وَبَيْنَ سَائِرِ الصَّوَادِرِ مِنْهُ، فَهُوَ الْوَاسِطَةُ فِي صِدُورِ مَادُونِهِ، وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ تَحْدِيدُ الْقُدْرَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْوَاجِبِيَّةِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ الْبَرَهَانُ عَلَيْهَا، وَذَلِكَ: لِأَنَّ صِدُورَ الْكَثِيرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَثِيرٌ مِنَ الْوَاحِدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ، مَمْتَنِعٌ عَلَى مَا تَقَدَّمَ، وَالْقُدْرَةُ لَا تَتَعَلَّقُ إِلَّا بِالْمُمْكِنِ، وَأَمَّا الْمَحَالَّاتُ الذَّاتِيَّةُ الْبَاطِلَةُ الْذَوَاتُ، كَسَلْبِ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ وَالْجَمْعِ بَيْنَ النَّقِیْضَيْنِ وَرَفْعِهِمَا مِثْلًا، فَلَا ذَاتَ لَهَا حَتَّى تَتَعَلَّقَ بِهَا الْقُدْرَةُ، فَحَرَمَانُهَا مِنَ الْوُجُودِ لَيْسَ تَحْدِيدًا لِلْقُدْرَةِ وَتَقْسِيمًا لِإِطْلَاقِهَا.

ثُمَّ، إِنَّ الْعَقْلَ الْأَوَّلَ، وَإِنْ كَانَ وَاحِدًا فِي وَجُودِهِ بَسِيطًا فِي صِدُورِهِ، لَكِنَّهُ لِمَكَانٍ إِمْكَانِيَّةٍ تَلْزِمُهُ مَاهِيَّةُ اعْتِبَارِيَّةٍ غَيْرُ أَصْلِيَّةٍ، لِأَنَّ مَوْضِعَ الْإِمْكَانِ هِيَ الْمَاهِيَّةُ؛ وَمِنْ وَجْهِ آخَرَ، هُوَ يَعْقِلُ ذَاتَهُ وَ.....



— فصل ۱۱ —

عقول طولی و اولین چیزی که از آنها صادر می شود

از آنجا که واجب - تعالی - واحد بوده و از تمامی جهات بسیط است، ممکن نیست که از او کثیر صادر شود، خواه آنچه که صادر شده همانند عقول عرضی مجرد باشد یا همانند انواع مادی، مادی باشد، زیرا از موجود واحد، جز موجود واحد صادر نمی شود. لذا اولین [موجود] صادر شده از واجب - تعالی - عقل واحدی است که با وجود واحد ظلی [= سایه وجود الهی] خود، از وحدت وجود واجب - تعالی - حکایت می کند. و از آنجا که معنی اول بودن این عقل واحد، تقدم آن در وجود بر دیگر موجودات ممکن - که همان هئیت [آن نسبت به موجودات ممکن] است - می باشد، این عقل، علت فاعله [مؤثره] میان واجب - تعالی - و سایر موجودات صادر شده [= مخلوقات] و واجب است، لذا واجب، واسطه در خلق موجودات پایین تر از خود است. و در این سخن، قدرت مطلق واجب که بنابر برهانی که بر آن اقامه شد، عین ذات متعالی اوست محدود شده است و این از آنروست که صادر شدن [موجودات] کثیر، از آن جهت که کثیراند، از موجود واحد، از آن جهت که واحد است، بنا به آنچه [در مباحث قبل] گذشت ناممکن است و قدرت، جر به امر ممکن [الوقوع] تعلق نمی گیرد اما محالات ذاتی، که ذاتاً باطل اند - مانند نفی شیء از خودش و جمع میان دو نقیص و رفع دو نقیض - ذاتی ندارند تا قدرت به آنها تعلق بگیرد. بنابراین، محرومیت اینها از وجود [و تحقق، باعث] محدود شدن قدرت و مفید کردن اطلاق [و شمول] آن نیست. سپس [باید دانست که] عقل اول، گرچه وجودش واحد بوده و در صدور یافتن [از علت] بسیط است اما به دلیل ممکن بودنش، ملازم با یک ماهیت اعتباری غیر اصیل است، زیرا موضوع امکان، ماهیت است. و از وجهی دیگر [باید گفت که] او [هم] ذات خود و [هم] واجب - تعالی - را







و قد احتجوا لاثباتها بوجوه:

منها: أن القوى النباتية، من الغادية و البامية و المولدة، أعراض حالة في جسم النبات، متغيرة بتغيره، متحللة بتحليله، ليست لها شعور و إدراك، فيستحيل أن تكون هي المبادئ الموجودة لهذه التراكيب و الأفاعيل المختلفة و الأشكال و التخطيط الحسن الجميلة، على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحيز فيه العقول و الألباب، فليس إلا أن هناك حوهرًا مجردًا عقليًا يدبر أمرها و يهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك.

وفيه: أن من الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى رب النوع إلى غيره، فإن أفعال كل نوع مستندة إلى صورته النوعية، و فوقها العقل الأخير الذي يشته العشائرون، و يسمونه «العقل الفعال».

و منها: أن الأنواع الواقعة في عالمنا هذا، على النظام الجارى في كل منها دائماً من غير تبدل و تغير، ليست واقعة بالاتفاق، فلها و لنظامها الدائم المستمر علل حقيقية، و ليست إلا جواهر مجردة توحد هذه الأنواع و تعتنى بتدبير أمرها، دون ما يتخوضون به من نسبة الأفاعيل و الآثار إلى الأمزجة و نحوها من غير دليل، بل لكل نوع مثال كلي يدبر أمره، و ليس معنى كليته: جواز صدقه على كثيرين، بل إنه لتجرده تستوي نسبته إلى جميع الأفراد.

وفيه: أن الأفعال و الآثار المترتبة على كل نوع مستندة إلى صورته النوعية، و لو لا ذلك لم تتحقق نوعيته لنوع، فالأعراض المختصة بكل نوع هي الحجة على أن هناك صورة جوهرية ..



و برای اثبات عقول عرضی به براهینی احتجاج کرده‌اند:

از جمله آنها [این برهان] است که قوای گیاهی [که عبارتند از قوه تغذیه کننده و قوه رشد کننده و قوه تولید کننده، عرض‌هایی هستند که در جسم گیاه حلول کرده و با تجزیه [و تحلیل] و تغییر، تغییر پیدا کرده [و تجزیه می‌شوند] و شعور و ادراکی ندارند. بنابراین، محال است که اینها مبدی ایجاد کننده این ترکیب‌ها و افعال گوناگون و شکل‌ها و ترسیم‌های بیکو و زیبا با نظام دقیق و متقن موجود در آن، که عقول و اندیشه‌ها در آن حیرانده باشند، لذا [واقع مطلب چیزی] نیست جز اینکه جوهر مجرد عقلی‌ای وجود دارد که [امور] آنها را تدبیر و به سوی عایشان هدایت می‌کند و به همین سبب تکامل می‌یابند. و در این سخن [این اشکال موجود] است که می‌توان آنچه را که به رب النوع نسبت داده‌اند به [چیزی] غیر از آن نسبت داد چرا که افعال هر نوعی مستند به صورت نوعی آن نوع است و کم [گرفته] بالاتر از آن، عقل احیر قرار گرفته که مشائیان آنرا ثابت دانسته و «عقل فعال» می‌نامند.

و از جمله آنها [این برهان] است که انواع واقع در این عالم ما، با نظامی که در هر یک از آنها، بدون تغییر و تبدل جاری است، از روی اتفاق به وجود نیامده‌اند، لذا این انواع و نظام دائمی و مستمر آنها، عللی حقیقی دارند و این علل، [چیزی] جز حواهر مجردی که این انواع را ایجاد کرده و به تدبیر امورشان توجه می‌کنند نیست، به آنچه که [برخی] بافته‌اند [که عبارتست از نسبت دادن افعال و آثار به مزاح‌ها و مانند آن، [آنها] بدون هیچ دلیلی [که نظرشان را تأیید کند] بلکه هر نوعی، یک مثال کلی دارد که امرش را تدبیر می‌کند و معنای کلی بودش، امکان صدق بر [افراد] کثیر نیست بلکه [معنایش] آنست که این مثال، به دلیل مجرد بودنش، بسطش به تمام افراد خود یکسان است.

در این قول [این اشکال موجود] است که افعال و آثار مترتب بر هر نوعی، مستند به صورت نوعی آنست و اگر چنین نبود، نوعیت برای هیچ نوعی محقق نمی‌شد لذا، اعراض مختص به هر نوعی، خود حجت بر آنست که در اینجا یک صورت جوهری







الكمالات الأوليّة والثانويّة التي للأنواع الماديّة، فيصدق عليه مفهوم الإنسان مثلاً، لوجدانيه كماله الوجودي، لا لكونه فرداً من أفراد الإنسان، وبالجملّة: صدق مفهوم الإنسان مثلاً على الإنسان الكلّي المجرّد الذي نعقله، لا يستلزم كون معقولنا فرداً للماهيّة النوعيّة الإنسانيّة، حتى يكون مثلاً عقلياً للنوع الإنساني.

الفصل الثالث عشر

في المثال

ويُسمّى البرزخ، لتوسطه بين العقل المجرّد والجوهر المادي، والخيال المفصل، لاستقلاله عن الخيال الحسائي المصلي به. وهو كما تقدّم مرتبة من الوجود مفارق للمادة دون آثارها، وفيه صور جوهرية جزئية صادرة من آخر العقول الطولية، وهو العقل الفعّال عند المشائين، أو من العقول العرضيّة على قول الاشرافيين، وهي متكررة حسب تكثر الجهات في العقل المفيض لها، متمثلة لغيرها هيئات مختلفة، من غير أن ينشلم [تشتلم] باختلاف الهيئات في كلّ واحد منها وحدته الشخصية.

الفصل الرابع عشر

في العالم المادي

وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسها، ويتميز من غيره بتعلق



کمالات اولیه و ثانویه انواع مادی را دارا هستیم لذا به عنوان مثال، مفهوم انسان بر آن صدق می‌کند به دلیل آنکه کمال و جوی انسان را داراست، به به دلیل آنکه فردی از افراد انسان است و خلاصه [اینکه به عنوان مثال، صدق مفهوم انسان، بر انسان کلی مجردی که ما آنرا تعقل می‌کنیم مستلزم این نیست که امر تعقل شده ما، فردی برای ماهیت نوعی انسان باشد تا آنکه مثال عقلی برای نوع انسانی باشد.

- فصل ۱۳ -

مثال

[این عالم] به دلیل فاصله شدنش میان عقل مجرد و جوهر مادی «برزخ» نامیده می‌شود و [نیر] «خیال منفصل» [هم نامیده می‌شود] به دلیل استقلال آن از خیال حیوانی که متصل به حیوان است [عالم مثال - چنانکه گذشت - مرتبای ار وجود است که مجرد از ماده - نه آثار آن - می‌باشد و در آن صورتهای جوهری حرنی وجود دارد که به نظر مشائیان [باید بگوییم] از آخرین [فرد] عقول طولی پدید آمده‌اند و این آخرین فرد، [همان] عقل فعال است یا آنکه بدین نظر اشرقیان [باید بگوییم این صور جوهری] از عقول عرضی پدید آمده‌اند و پس عقول به حسب تکثر [و تعداد] جهات موجود در عقل پدید آورنده آنها متکثر [و متعدد] می‌شوند و برای غیر خود به شکل‌های مختلفی متمثل می‌شوند، بدون آنکه بسبب اختلاف اشکال موجود در هریک از آنها، وحدت شخصی‌شان آسیب ببیند.

- فصل ۱۴ -

عالم مادی

و این عالم، [همین] عالم مشهود است که پایین‌ترین و پست‌ترین مراتب هستی



الصُّورِ الموجودةِ فيه بالمادّةِ وارتباطها بالقوّةِ والاستعداد؛ فَمَا مِنْ موجودٍ فيه
إِلَّا وَعامّةٌ كمالٌ في أوّلِ وجودِهِ بالقوّةِ، ثم يَخرجُ إلى الفعلِ بنوعٍ من التدرّجِ
والحركةِ، وربما عاقَبَهُ من ذلك عائقٌ، فالعالمُ عالمُ التراحُمِ والتَماعُ.

وقد تبيّنَ بالأبحاثِ الطّبيعيّةِ والرياضيّةِ إلى اليومِ شيءٌ كثيرٌ من أجزاءِ هذا
العالمِ والأوضاعِ والنسبِ التي بينها والنظامُ الحاكمُ فيها، ولعلَّ ما هو مسجُوهولٌ
منها أكثرُ مما هو معلومٌ.

وهذا العالمُ، بما بينَ أجزائه من الارتباطِ الوجوديِّ، واحدٌ سيّالٌ في ذاته
متحرّكٌ بجوهرِهِ، ويتبعُهُ أعراضُهُ، وعلى هذه الحركةِ العامّةِ حركاتٌ جوهريةٌ
خاصّةٌ نباتيّةٌ وحيوانيّةٌ وإنسانيّةٌ، والغايَةُ التي تَقِفُ عندها هذه الحركةُ هي
التجرّدُ النائمُ للمتحرّكِ، كما تقدّمَ في مرحلةِ المَوَدِّ والفعلِ.

ولمّا كانَ هذا العالمُ متحرّكاً بجوهرِهِ سيّالاً في ذاته، كانتَ ذاته عينَ التجدّدِ والتغيّرِ؛ و
بذلك صَعِبَ استنادُهُ إلى العلّةِ الثابتةِ. فاجاعِلُ الثابتُ جَعَلَ المتجدّدَ، لا أَنَّهُ جَعَلَ الشّيءَ
متجدّداً، حتّى يلزمَ محدودُ استنادِ المتغيّرِ إلى الثابتِ وارتباطُ الحادثِ بالقديمِ.

تم الكتاب و الحمد لله. و وقع الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من
شهر رجب من شهور سنة ألف و ثلاث مائة و تسعين قمرية هجرية
في العتبة المقدسة الرضوية على صاحبها أفضل السلام و التحية.

وقع الفراغ من تصحيح الكتاب في ليلة
السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك
في سنة ١٤٢٦ هـ. ق في مدينة قم المقدسة.
والحمد لله

محسن الغرويّان



است و با تعلقی که صور موجود در آن به ماده دارند و با ارتباطی که با قوه و استعداد دارند از غیر خود [= عوالم دیگر] تمایز می یابند. بنابراین، موجودی در آن نیست مگر آنکه در ابتدای وجودش، تمامی کمالات آن بالقوه است و سپس با نحوه ای از تدریج و حرکت، رو به فعلیت می رود و گاهی مانعی او را از این [رفتن به سوی فعلیت] مانع می شود. لذا عالم [ماده] عالم تراحم و تماع [سدره هم شدن] است با مباحث [علوم] طبیعی و ریاضی، تا به امور چیره ی زیادی از اجزای این عالم و اوضاع و روابط میان این اجزا و نظام حاکم در آنها، [برای بشر] روشن شده است و شاید آنچه از اجزای این عالم [بر ما] مجهول مانده بیش از آنچه معلوم شده است، باشد.

و این عالم، به سبب ارتباط وجودی ای که میان اجزایش وجود دارد، [امری] واحد است که ذاتاً سیال بوده و با جوهر خود در حرکت است و اعراضش [هم] به دنبال آنست و بر اساس این حرکت، جوهری عمومی، حرکات جوهری خاص گیاهی و حیوانی و انسانی وجود دارد. و غایتی که این حرکت در آستانه آن متوقف می شود، تجرد تام برای [موجود] متحرک است، چنانکه در مرحله قوه و فعل گذشت. و از آنجا که این عالم با جوهر خود در حرکت بوده و در ذات خود سیال است، دانش عین تحول و تغییر است و به همین سبب، استناد آن به [یک] علت ثابت صحیح است، لذا [یک] آفریننده ثابت، موجود متحول را خلق می کند، نه اینکه شیء [ذاتاً ثابت] را متغیر گرداند تا آنکه مشکل استناد متعبر به ثابت و ارتباط حادث با قدیم لازم آید.

والحمد لله أولاً و آخراً

پایان ترجمه هشتم اسفند ماه ۸۴

سید محمد رضا طالبیان - قم مقتبس



فهرست مصطلحات فارسی - انگلیسی

الف

freedom	آزادی
fortitude	اتفاق (بخت)
affirmation	اثبات، تصدیق
perception	ادراک
sense perception	ادراک حسی
perceive	ادراک کردن
free will	اراده آزاد
connection	ارتباط
induction	استقراء
nominalism	اصالت تسمیه
axiom	اصل موضوع
postulates	اصول موضوعه
transcendentals	امور عامه



abstractions

انتزاعیات

passion

انفعال

«پ»

by the absurdity of contradictory

برهان حلف

A posteriori

بعدی (پسینی)

«پ»

phenomen

پدیده

causeless

بی علت

confusion

بی نظمی

self sufficient

بی نیاز از غیر

«ت»

adequate

تام

explanation

تبیین

empiricism

تجربه گرایی

imagination

تخیل

linguistic analysis

تحلیل زبانی

mental images, the mind

تخیلات نفس، صور ذهنی

imaginations of the mind

idea

تصور، علم، ایده



intellection	تعقل
thought	تفکر
contradiction	تناقض

«ج»

corporeal	جسمانی
substance	جوهر
the being of substance	جوهریت
corporeal substance	جوهر جسمانی
absolute ignorance	جهل مطلق

«چ»

nature	چیستی
--------	-------

«ح»

memory	حافظه
mode	حالت
movement	حرکت
spontaneous movement	حرکت خودبخودی
true	حق
truth	حقیقت
real	حقیقی
wisdom	حکمت



«خ»

extrinsically	خارجی
property	خاصیت
good	خیر

«د»

sense-data	داده‌های حسی
intrinsic	داخلی، از داخل
knowledge	دانش، معرفت، شناخت
duration	دیمومت، استمرار
religious	دینی

«ذ»

essence	ذات
actual essence	ذات بالفعل
ideal essence	ذات مثالی
mind	ذهن

«ص»

attribute	صفت
class	صنف
empty form	صورت محض
idea	صورت معقول
ideas of non existent things	صور اشیاء لاموجود



«ط»

nature	طبیعت
divine nature	طبیعت الهی
passive nature	طبیعت منفعل
infinite nature	طبیعت لامتناهی

«ع»

accident	عَرَض
self-love	عشق به خود، حب نفس
intellect	عقل
actual intellect	عقل بالفعل
potential intellect	عقل بالقوه
active intellect	عقل فاعل
passive intellect	عقل منفعّل
infinite intellect	عقل نامتناهی
absolutely infinite intellect	عقل نامتناهی مطلق
rationalists	عقلیون (راسیونالیستها)
opinion	عقیده
علت	علت
first cause	علت اولی، نخستین
remote cause	علت بعید
accidental cause	علت بالمَعْرَض



adequate cause	علت تامه
transient cause	علت خارجی، گذرا
cause of itself	علت خود
internal cause	علت داخلی
immanent cause	علت باطنی
final cause	علت غایی
inadequate cause	علت غیر تام
efficient cause	علت فاعلی
proximate cause	علت قریب
material cause	علت مادی
determinate cause	علت متعین، محدود
determined cause	
given cause	علت معین
immediate knowledge	علم حضوری
intuitive science	علم شهودی
rational science	علم عقلانی
causation	علیت

«ف»

hypothesis	فرضیه
postulate	فرض مسلم
action	فعلی

privation	فقدان، نیستی
positivism	فلسفه تحصّلی
practical philosophy	فلسفه عملی
applied philosophy	فلسفه کاربردی
existentialism	فلسفه وجودی
understanding, intelligence	فهم
emanation	فیض

«ق»

a priori	قبلی، پیشینی
the decree of god	قضا و قدر، حکم الهی
primitive propositions	قضایای اولیه
the faculty of conception	قوة تصور
actuality and potentiality	قوه و فعل
deduction	قیاس

«ک»

universals	کلیات
quantity	کمیت
quality	کیفیت

«م»

matter and form	ماده و صورت
materialism	مادیگرایی



quiddity	ماهیت
finite	متناهی
observation	مشاهده
absolute	مطلق
epistemology	معرفت شناسی
concept	مفهوم
impossible	ممتنع
possible	ممکن، محتمل
contingent	ممکن خاص
comprehended	مندرج، متقرر
origin	منشاء، ریشه
being	موجود
object	موضوع



«ن»

infinite	نامتناهی
indefinite	نامحدود
absurd	نامعقول
conclusion	نتیجه
common orde of nature	نظام معمول طبیعت
human mind	نفس انسانی، ذهن انسانی

«و»

necessary existence	واجب الوجود
realism	واقعگرایی
objective reality	واقعیت عینی
necessity	وجود و ضرورت
existence	وجود
actual being	وجود بالفعل

«ه»

being	هستی
ontology	هستی‌شناسی، (انتولوژی)
tautology	همانگویی (توتولوژی)
analogy	همانندی





مرکز تحقیقات اسلامی علوم اسلامی